

مدخل إلى نظرية المعرفة



أحمد الكرساوي

﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، **أما بعد:**

فإن من الأمور السلبية في البيئة العلمية ذلك القصور الشديد في الاهتمام بالفلسفة وإهمال دراستها، بل والتحذير منها وتبديع المشتغلين بها مطلقاً، وتبديع المشتغلين بها واعتبارها شراً محضاً وبالتالي نفيها مطلقاً، وقد أدرك ابن تيمية هذا الخطأ فنبه إليه بقوله: وهو ما يرفضه ابن تيمية فيقول: «وأما نفي الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن»[1].

بل إنه يرى أن الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة توجب تصديق الرسل فيما أخبرت

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ١/٣٥٧.

به[1].

وإدراكاً منه رحمه الله لأهمية الفلسفة فقد اشتغل بها في وقت مبكر من حياته، ومما يدل على ذلك ما حكاه عن نفسه بقوله: «وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوالهم بعد بلوغي بقريب وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أني كنت أرى في منامي ابن سينا وأنا أناظره»[2].

إلا أنني أقول أن من أراد النظر في الفلسفة والاشتغال بها لابد أن يحصل قدراً من علوم الشريعة، وأن يجعلها حاكمة على هذه الفلسفات، وأن يكون الشرع هو الإطار المرجعي لرؤاه وتصوراته، وألا يفقد هويته الإسلامية أثناء البحث الفلسفي.

ومن أهم مباحث الفلسفة التي ينبغي الاهتمام بها مبحث نظرية المعرفة الذي يعتبر أساس الفلسفة كما يرى ديكارت، فنظرية المعرفة تمثل الأصل الذي تقوم عليها شتى المذاهب الفلسفية، فكل فيلسوف وكل مذهب لابد أن يرتكز على أصل معرفي يقيم عليه فلسفته، ولذلك

---

(١) المرجع نفسه، ١/ ٣٦٥.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ١/٢٦٣.

رأيت أن أضع لها مدخلاً يقرب مسائلها ويرتبها ترتيباً مثمراً، وقد حرصت فيه على الوقوف على الأطر والمبادئ الأساسية في نظرية المعرفة، دون التعرض لتفاصيل مسائلها، فإن هذا الموضوع واسع الأطراف، وحق كل مذهب من المذاهب المذكورة فيها أن يُبسط في رسائل خاصة، وآمل أن يتمكن القارئ المبتدئ بعد قراءة هذا المدخل من فهم الموضوعات الرئيسية التي تناقش في نظرية المعرفة، وأن يلم بمسائلها إلماماً يمكنه بعد ذلك من التوسع في هذا المبحث.

وقد قسمت هذا المدخل إلى تمهيد وثلاثة فصول:

ففي التمهيد تحدثت عن تعريف الفلاسفة للمعرفة بدءاً من أفلاطون الذي كان أول من ناقش هذه المسألة إلى جيتير الذي فتح المجال بنقده للتعديل والإضافة على التعريف الثلاثي للمعرفة، كما تحدثت عن تاريخ نظرية المعرفة وأول ظهورها والمسائل التي تركز البحث حولها في كل عصر، والوقت الذي أصبحت فيه نظرية متكاملة.

وفي الفصل الأول تحدثت عن أول مسائل نظرية المعرفة ظهوراً وهي مسألة إمكان المعرفة والتي تبحث في الجواب عن السؤال التالي: هل هناك حقائق مطلقة وثابتة؟ وإذا كانت موجودة فهل في قدرة الإنسان الوصول إليها؟

وفي الفصل الثاني تحدثت عن مسألة مصادر المعرفة وطرق تحصيلها والأدوات الموصلة لها، وعلاقة هذه المصادر بعضها ببعض.

وفي الفصل الثالث تحدثت عن مسألة طبيعة المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف، وطريقة اتصال قوى الإدراك بالشيء المدرك.

وفي ختام تقديمي لهذا الكتاب أود أن أعبر عن امتناني لأولئك الذين أثروه بملاحظاتهم وإضافاتهم، وأعانوني بعد الله على إخراجه بهذه الصورة، فكتب الله أجرهم وأجزل لهم المثوبة.

تمہید

ما المعرفة

إن أولى المشكلات التي تواجهنا في نظرية المعرفة تتمثل في البحث عن تعريف صائب للمعرفة، وأول من بحث هذه المشكلة هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون (٣٤٧ق.م)، وذلك في محاورة ثياتيتوس التي تدور برمتها حول البحث عن تعريف للمعرفة من خلال مناقشة مجموعة من الأسئلة من قبيل: ما المعرفة؟ وما الفرق بين المعرفة والرأي الصائب؟ وما هي الشروط التي يجب أن تتوافر في المعرفة؟ ويناقش أفلاطون هذه الأسئلة من خلال حوار يدور بين ثلاثة أشخاص هم سقراط وثيودوروس وثياتيتوس، وتبدأ المحاورة عندما يطرح سقراط على ثياتيتوس السؤال التالي: **ماهي المعرفة؟ فيقدم ثياتيتوس ثلاث تعريفات،** أولها أن المعرفة هي الإحساس، لكن سقراط يعترض على هذا التعريف بأنه منسوب إلى السوفسطائيين الذين يقولون أن الإنسان مقياس كل شيء، وإحساس كل فرد مغاير لإحساس الآخر وبالتالي

لا يمكن أن تكون هناك حقيقة متفق عليها، فلو كانت المعرفة هي الإحساس لتعددت الحقيقة بتعدد الأشخاص. كما أن الإنسان تكون لديه معرفة في حالة تذكر أمر معين سبق له الإحساس به مع أن التذكر لا يعد إحساساً.

وبعد ذلك يطرح ثياتيتوس تعريفاً آخر فيقول أن المعرفة هي الحكم الصادق، لكن سقراط يرفض هذا التعريف لأن الإنسان قد يعتقد الصدق في حكم معين لكنه مع ذلك خاطئ.

ثم يضيف ثياتيتوس شرطاً آخر للتعريف الثاني فيقول أن المعرفة هي الحكم الصادق المؤيد بالبراهين، إلا أن هذا الشرط عند سقراط لا يضيف شيئاً جديداً فالحجج المقدمة لتأييد الرأي قد تكون خاطئة أيضاً، وهكذا تنتهي المحاورة بنتيجة سلبية لأن سقراط كان يهدف من مناقشة ثياتيتوس أن يُعمل عقله وينمي ملكة التفكير لديه وألّا يدعي المعرفة بما لا يعرف، وفي ذلك يقول: «فإذا حاولت بعد كل ذلك ياثياتيتوس أن تتصور من جديد وتصورت فإنك سوف تمتلئ بأفكار أفضل بعد أن تطهرت بالبحث الحالي أما على العكس من ذلك إن بقيت خالياً من الأفكار فإنك سوف تكون أخف ظلّاً على من ترافقهم وأكثر تهذيباً لأنك بحكمة ما لن تتخيل مطلقاً أنك تعرف ما لا تعرف، إن في هذا وحده تتلخص كل قوة في، ولست أعرف شيئاً مما تعرفه كل هذه العقول الفذة المدهشة في أيامنا هذه وفيما سبق»[1].

---

(١) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، ص١٣٤.

وقد اتفق أغلب الابستمولوجيين بعد ذلك على تعريف المعرفة بأنها: «الاعتقاد الصادق المسوغ»، وبات يعرف هذا التعريف بـ(التحليل المعياري)؛ فالإنسان لا يعرف قضية إلا إذا كانت هذه القضية صادقة، واعتقد بها، وكانت مسوغة بالنسبة له، **وبذلك تقوم المعرفة على ثلاثة أركان هي**:

١ ـ الاعتقاد.

٢ ـ والصدق.

٣ ـ والتسويغ أو التبرير.

فالإنسان لا يملك المعرفة إذا لم يكن لديه اعتقاد تجاه قضية معينة، والاعتقاد هنا عام سواء كان اعتقاداً بصدق القضية أو اعتقاداً بكذبها، فمن لا يملك أي نوع من أنواع الاعتقاد تجاه القضية فإنه لا يملك معرفة عنها. وإضافة إلى الاعتقاد لابد أن يصدق اعتقاده بها، فالإنسان لا يمكن أن يعرف أمرا كاذباً، فلا يمكن أن يكون قولك: (أنا أعرف أن مصر تقع في القارة الأوروبية) معرفة، لأن هذا الاعتقاد كاذب. وليس كل اعتقاد صادق يعتبر معرفة لأن بعض الاعتقادات الصادقة يتم تأييدها عن طريق التخمين والظن، فلا بد من إضافة شرط ثالث وهو التبرير أو التسويغ وامتلاك الأسباب الكافية لذلك.

فأنا أعرف أن (١+١=٢) إذا كنت معتقداً بذلك وكان هذا الاعتقاد صادقاً وكانت لدي الأسباب الوجيهة لهذا الاعتقاد.

إلا أن هذا التعريف خضع لفحص عميق بعد أن جاء الفيلسوف ادموند جيتير الذي قدم عليه اعتراضاً في مقالة مكونة من ثلاث ورقات بعنوان (هل المعرفة اعتقاد صادق مسوغ؟)، وخلاصة ما ذكره جيتير أن التسويغ ليس كافياً لتحقيق المعرفة، فإنه يمكن أن يكون الاعتقاد مسوغاً لكنه اعتقاد زائف، وقدم جيتير أمثلة تحققت فيها شروط المعرفة الثلاثة إلا أنه لا وجود فيها للمعرفة، هاك مثالاً يوضح اعتراض جيتير: «هب أنني أنظر من نافذة منزلي فأرى ما يأخذه أي عاقل مأخذ المطر الساقط، فيقع لي الاعتقاد أن السماء تمطر فعلاً، إلا أن ما أراه ليس مطراً حقيقيّاً في واقع الأمر، بل هو مطر المؤثرات الخاصة الذي أعدَّه طاقم سينمائي، هذا المطر الزائف آت من رشاشات تحت سقف مؤقت، إلا أن السماء تمطر بالفعل في الوقت نفسه، ولو لم يكن هذا السقف المؤقت لهطل المطر الحقيقي مكان المطر السينمائي الذي أراه، إنني في هذه الحالة أعتقد أن السماء تمطر، ولدي تبريري لهذا الاعتقاد، ومع ذلك يبدو مستغرباً أن أقول: إنني أعرف أن السماء تمطر، إن كون اعتقادي صادقاً في هذه الظروف الخاصة التي يفترضها جيتير في هذا المثال يبدو مسألة مصادفة بحتة، ودليلي على كل حال يبدو قاصراً بشكل ما: لقد وقع لي الاعتقاد بأن السماء تمطر من خلال الاعتقاد الباطل أن المادة التي تسقط خارج النافذة هي مطر حقيقي»[١].

(١) مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس ايرل، ص٧٣.

وبعد أن طرح جيتير هذه المشكلة التي سميت فيما بعد بـ(معضلة جيتير) توالت البحوث والمقالات وقدمت تطويرات متعددة للتعريف، وسعى الابستمولوجيون إلى تنقيح وتعديل التحليل المعياري بطرائق تجعله يتفادى المشكلات التي أثارها جيتير، وظهرت عدة نظريات في الصدق والاعتقاد والتسويغ، ولا يزال الأمر سجالاً بين التعديل والنقد والإضافة.

ومن الفلاسفة من أيّد التعريف الثلاثي للمعرفة على الرغم من أمثلة جيتير المضادة يأتي في مقدمتهم الفيلسوف الأمريكي لويس (١٩٦٤م)، والفيلسوف الإنجليزي آير (١٩٨٩م)، والفيلسوف الأمريكي رودرك تشيزهولم (١٩٩٩م)، وغيرهم من الفلاسفة.

والشرط المحوري من الشروط الثلاثة في تعريف المعرفة هو الصدق، فما هو الصدق؟ وما طبيعته؟ ومتى تكون القضايا صادقة؟ لقد اختلفت إجابات الفلاسفة حول هذه الأسئلة، وتعددت نظرياتهم في تفسير الصدق،ونظراً لأهمية هذا الشرط سأستعرض بإيجاز أهم النظريات فيه:

١ ـ نظرية التناظر:

تعتبر هذه النظرية من أقدم نظريات الصدق، وتنص على أن القضية تكون صادقة إذا كانت تناظر شيئاً في الواقع وترتبط به، فالقضية تكون صادقة إذا كانت تناظر واقعة معينة، وتكون كاذبة إذا كانت لا تناظر أية واقعة، فالذي يحدد

صدق القضية من كذبها «هو أمر لا علاقة له بقائل العبارة من حيث سيكولوجيته ودوافعه وأدلته، فالذي يحدد قيمة الصدق في عبارة (السماء تمطر) هو ببساطة الطقس المحلي، وهو شيء كائن هناك، ومستقل تماماً عن الذهن»[1].

ويعبر الفلاسفة عن العلاقة بين حامل الصدق والواقع تارة بالتناظر، وتارة بالتطابق، وتارة بالتصوير وغير ذلك، ويعبرون عن الشيء الخارجي تارة بالوقائع، وتارة بالأشياء، وتارة بالحوادث.

ونجد جذور هذه النظرية عند أفلاطون في محاورة ثياتيتوش، ثم أصبحت بعد ذلك هي المعبرة عن رؤية التيار التجريبي عموماً.

وقد اعترض على هذه النظرية بعدة اعتراضات منها أنها تنطبق على العبارات الداخلة في مجال الإدراك الحسي ولكنها تخفق في مجالات الأخلاق والمنطق والجمال وغيرها، ومن الاعتراضات أيضاً أن هذه النظرية عندما تقرر أن القضية تكون صادقة عندما تناظر واقعة في العالم يشكل عليها بعض الأنواع من العبارات كالعبارات العامة مثل (كل السموم قاتلة) والعبارات السالبة مثل (لم يحضر الأستاذ اليوم) والعبارات الشرطية (لم يحضر الأستاذ اليوم) والوقائع الشرطية (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود).

ومن الاعتراضات أيضاً أن هذه النظرية تقول أن علاقة

---

(١) مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس، ص ٥٩.

التناظر هي تشابه تام بين الأصل (الواقعة) والصورة (القضية) ولكن القضايا نفسها لا تشبه إلا قضية أخرى، وفي هذه الحالة يفسر الصدق بأنه اتساق بين قضية وأخرى.

كما أن هناك عبارات أخرى تسمى العبارات المعيارية كقولك: «يجب عليك مساعدة الغريق وإنقاذه إذا كنت قادراً على ذلك، وإذا كان انقاذك له لا يهدد حياتك» فهذه عبارة صادقة لكنها لا تناظر واقعاً.

٢ ـ نظرية الاتساق:

سعى بعض الفلاسفة نتيجة للاعتراضات على نظرية التناظر إلى البحث عن نظرية في الصدق لا ترتبط بشيء خارجي، فجاءت نظرية الاتساق معبرة عن الاتجاه المثالي، وممن تبناها توماس هل جرين (١٨٨٢م)، وبلانشارد (١٨٩٢م)، وبرادلي (١٩٢٤م)، وكان من آخر من تبنى هذه النظرية الفيلسوف الأمريكي نيقولا ريشر في كتابه (نظرية الاتساق في الصدق).

وقد عرف أصحاب هذه النظرية الصدق في حدود علاقة معينة بين القضايا وهذه العلاقة هي الاتساق، فقالوا أن القضية تكون صادقة إذا كانت متسقة مع غيرها من القضايا وتكون كاذبة إذا لم تتسق معها، وهكذا تختلف نظرية الاتساق عن نظرية التناظر في كون نظرية التناظر تربط صدق القضية بأشياء خارجها وهي وقائع العالم الخارج، بينما تربط نظرية الاتساق صدق القضية بقضايا أخرى.

وقد اختلف أصحاب هذه النظرية في تعريف الاتساق، فمنهم من رأى أن الاتساق هو التماسك بين فئة القضايا، ومنهم من رأى أن الاتساق هو اللزوم المنطقي بين نسق القضايا، أي إمكانية اشتقاق قضية من بقية قضايا النسق.

ومن أهم الاعتراضات على نظرية الاتساق أنه ربما وجد نسقان أو أكثر كل منها متسق مع ذاته لكنه ليس متسقاً مع غيره، فما هو الحل إزاء هذين النسقين المتسقين في ذاتهما والمتعارضين فيما بينهما؟ ليس هناك حل للفصل بين هذين النسقين والحكم على أحدهما بأنه صادق وعلى الآخر بأنه كاذب، ولا يستطيع صاحب هذه النظرية أن يقول إن النسق الصادق هو المطابق للواقع وإلا كان متبنياً لنظرية المطابقة أو التناظر.

٣ ـ النظرية البراجماتية:

تعتبر الفلسفة البراجماتية نظرية في المعنى ونظرية في الصدق، فمعنى الفكرة عندهم هو النتائج العملية المترتبة عليها، كما يرون أن القضية تكون صادقة إذا كانت ذات ثمار ونتائج نافعة في الحياة العملية، فالكرة الصادقة هي الفكرة التي ينتج عنها فائدة في الحياة العملية، والفكرة الكاذبة هي الفكرة التي لا ينتج عنها أي فائدة[1].

---

(١) ينظر في تفصيل هذه النظريات: منطق الصدق، تشس ورين، ص٨٣ ـ ٩٧، ونظرية المعرفة المعاصرة، صلاح إسماعيل، ص١٠٣ ـ ١٢٩، ونظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، ١٢٩ ـ ١٥٤.

وقد قدم على هذه النظرية عدد من الاعتراضات من أهمها أنه قد توجد قضايا كاذبة لكنها مفيدة، وذلك كالنظريات العلمية التي ثبت خطؤها، فإنها تفيدنا في البحث عن نظرية صادقة.

أنواع المعرفة:

لقد ميز الفلاسفة بين عدة أنواع من المعرفة منها:

١ ـ المعرفة القضوية والمعرفة غير القضوية:

وهذا التمييز يعود إلى الفيلسوف جلبرت رايل (١٩٧٦م) في كتابه (مفهوم العقل)، فالمعرفة القضوية هي (معرفة أن) كمعرفة أن اليوم هو يوم الجمعة، فهذه تسمى قضية، والقضية هي الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق والكذب، أما المعرفة غير القضوية فهي (معرفة كيف) والمتمثلة في الإدراك المباشر لشيء ما، ومن أمثلة ذلك معرفة كيفية قيادة السيارة، ومعرفة كيفية كتابة خط الثلث والخط الكوفي وغير ذلك.

٢ ـ المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف:

وهذا التمييز يعود إلى الفيلسوف برتراند رسل (١٩٧٠م) وذلك في كتابه (مشكلات الفلسفة)، فالمعرفة بالإدراك المباشر تعني ما نعيه مباشرة بلا وساطة وهو المعطيات الحسية كاللون والرائحة والشكل والصلابة، فلو كانت أمامي منضدة مثلاً فأنا أدرك لونها ورائحتها وشكلها

وصلابتها مباشرة، أما المعرفة بالوصف فهي المعرفة بالشيء كما هو، كمعرفة المنضدة باعتبارها شيئاً مادياً، فهذه المعرفة إنما أحصل عليها عن طريق الصلة المباشرة بالمعطيات الحسية، والعلاقة بين الاثنين علاقة سببية فالمعطيات الحسية لابد لها من سبب، وسببها هو الوجود المادي غير المدرك.

٣ ـ المعرفة القبلية والمعرفة البعدية:

فالعقليون كديكارت وليبنتز وسبينوزا يقولون بوجود المعرفة القبلية، ويقابلهم التجريبيون كجون لوك وباركلي وديفيد هيوم الذين يقولون أنه ليس هناك أي معرفة قبلية، بل كل المعارف عندهم بعدية تُعلم بعد التجربة.

أما مصطلح نظرية المعرفة: فإنه يطلق على مجموعة من المباحث هدفها تحديد مفهوم المعرفة وقيمتها وحدودها ومصادرها وطبيعتها، ومصطلح نظرية المعرفة مرادف في الاتجاه الإنجليزي لمصطلح الابستمولوجيا المشتق من الكلمة اليونانية (Episteme) التي تعني المعرفة أو العلم، وكلمة (Logos) التي تعني النظرية، ويُعزى استعمال هذا المصطلح إلى الفيلسوف الاسكتلندي (ج ف فيريير) في كتابه (سنن الميتافيزيقا) (١٨٥٤م).

وأما المعرفة في معاجم اللغة العربية فتعني: «إدراك

الشيء على ما هو عليه»[1]؛ أي: تصور الشيء على الوجه الذي هو عليه بالفعل، وعلى هذا فالمعرفة مرادفة للعلم، إلا أن بعضهم قد ذكر بعض الفروق بينهما، **منها:**

١ - أن فعل المعرفة يقع على مفعول واحد، تقول: عرفت الدار، وعرفت زيداً، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ۝٥٨﴾ [يوسف: ٥٨]، أما فعل العلم فيقتضي مفعولين، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

٢ - أن المعرفة تتعلق بذات الشيء، أما العلم فيتعلق بأحواله، تقول: عرفت أباك، وعلمته صالحاً عالماً، ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة، كقوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ۝١٩﴾ [محمد: ١٩].

٣ - أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه، فإذا أدركه قيل: عرفه، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ۝٥٨﴾ [يوسف: ٥٨]، فالمعرفة: تشبه الذكر للشيء، وهو حضور ما كان غائباً عن

---

(١) التعريفات، الجرجاني، ص٢٢١.

الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة الإنكار، وضد العلم الجهل، قال تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [النحل: ٨٣]، ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه فأنكره.

٤ ـ أن المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تمييز ما يوصف به عن غيره، وهذا الفرق غير الأول، فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات وإدراك صفاتها، وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها، وتخليص صفاتها من صفات غيرها[١].

---

(١) يُنظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، ٣/ ٣١٤ ـ ٣١٥.

تاريخ نظرية المعرفة

إن من الضروري عند الحديث عن نظرية المعرفة أن نتطرق إلى سيرورتها التاريخية، وأن نتعرف على جذورها والبدايات الأولى لظهور مسائلها، ورصد تطورها من حقبة إلى أخرى، ذلك لأن معرفة جذور الأفكار يساهم في إعطاء صورة واضحة لها، وإهمال هذا الأمر من شأنه أن يجعل فهمها قاصراً.

كانت الفلسفة في بداياتها فلسفة طبيعية تبحث في عالم الطبيعة وفي أصل الكون والجوهر الذي تتكون منه الأشياء، بدءاً من طاليس (٥٤٦ق.م) أول الفلاسفة اليونانيين الذي ذهب إلى أن أصل الكون ومادته هو الماء، ثم جاء بعده أنكسمانس (٥٢٥ق.م) وأرجع أصل الكون إلى الهواء وقال: أن الماء الذي قال به طاليس أصله هواء مركز، ثم جاء هيرقليطس (٤٨٠ق.م) وذهب الى أن أساس الكون ومادته

هو النار، واستمر البحث في هذه المسألة إلى أن جاء القرن الخامس قبل الميلاد فانتقل على يد السوفسطائيين من عالم الطبيعة والعالم الخارجي إلى عالم الإنسان، وظهرت معهم أول مسائل نظرية المعرفة وذلك حين أنكروا وجود الحقائق المطلقة، ثم جاء سقراط (٣٩٩ق.م) وأفلاطون (٣٤٧ق.م) وردوا على السوفسطائيين وناقشوا حججهم وأبطلوها، وأكدوا على قيمة العقل كمصدر للمعرفة واختلفوا في الحواس فمنهم رفض شهادتها وشكك فيها كأفلاطون، ومنهم من احتفا بها ورفع من شأنها كأرسطو كما سيأتي.

ثم تتابع البحث بعد ذلك في نظرية المعرفة من قبل فلاسفة العصور الهيلينستية متمثلاً في مذهبي الرواقية والأبيقورية اللذين قالا بيقين المعرفة الحسية، إلا أن أبيقور (٢٧٠ق.م) انصب اهتمامه على مسائل الأخلاق، فالأخلاق هي أساس فلسفته وغايتها أما باقي العلوم فهي خادمة لها، وقل مثل ذلك في الفلسفة الرواقية التي احتل الجانب الأخلاقي فيها أهمية كبرى بل هي في صميمها مذهب أخلاقي.

وأما في العصور الوسطى فقد تأثر فلاسفتها بالفلسفة اليونانية من جهة، وتأثروا من جهة أخرى بالديانة المسيحية، فبرزت مشكلة العقل والنقل وتناولها فلاسفة تلك العصور بالبحث، وأبرز الفلاسفة المسيحيين الذين بحثوا هذه المشكلة القديس أوغسطين (٤٣٠م)، الذي رأى أن العقل وحده لا

يمكنه الاستقلال بمعرفة الحقيقة، وإنما النص المقدس وحده القادر على ذلك، وقد حاول أن يطوع العقل للدفاع عن الإيمان، فالإيمان أولاً ثم يأتي العقل ليبرر للإيمان، فالإيمان عنده يسبق العقل، ثم بعد ذلك لا بد من العقل لكي يتعقل الإيمان حتى لا يكون إيماناً ساذجاً، وهذا ما يتجلى في مقولته الشهيرة: «آمن كي تعقل»، كذلك نجد معالجة لهذه المشكلة عند القديس توما الأكويني (١٢٧٤م) الذي رأى أن للعقل ميداناً وحدوداً يقف عندها ثم يأتي النقل ليمارس دوره في تلك الميادين التي لا يبلغها العقل، فلكل طريق مجاله الخاص به ولا يمكن أن يحصل التعارض بينهما.

والفلاسفة الإسلاميون كغيرهم من الفلاسفة السابقين اهتموا اهتماماً ملحوظاً بمبحث المعرفة، ومن أشهر هؤلاء الفلاسفة: يعقوب بن إسحاق الكندي (ت٢٦٠هـ) وأبو نصر محمد الفارابي (ت٣٣٩هـ) وأبو علي ابن سينا (ت٤٢٧هـ)، وكما ارتبط الفكر الوسيطي بالفلسفة اليونانية خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلوطينية المحدثة ارتبط تفكير الفلاسفة الإسلاميين بتلك الفلسفة أيضاً، وحظيت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة والتوفيق بين آراء الفلاسفة بالنصيب الأكبر من البحث، فقد تزعم الفارابي هذا الأمر كما يظهر ذلك في كتابه «الجمع بين رأي الحكيمين» ويقصد بالحكيمين أفلاطون وأرسطو، إذ يسعى في هذا الكتاب إلى جمع مقالاتهما ومحاولة التوفيق بينها، وعلى ذلك سار ابن رشد فكرس

لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال».

وقد ارتبطت نظرية المعرفة عندهم بفكرة العقل الفعال الذي جعلوا له دوراً أساسياً في المعرفة، حيث قالوا أن المعرفة تحصل نتيجة فيض العقل الفعال، وما الحواس إلا وسائل تهيئ العقل لقبول ذلك الفيض، فجعلوا العقل الفعال مصدر المعارف جميعها طبيعية كانت أم دينية، وجعلوا الاتصال به السبيل الوحيد إلى المعرفة، وسعوا إلى تقريب هذه المفاهيم لتوافق دين الإسلام، فزعموا أن هذه العقول هي الملائكة وأن العقل الفعال هو جبريل عليه السلام.

أما علماء الإسلام على اختلاف طوائفهم فقد تناولوا جملة من مسائل نظرية المعرفة في كتبهم بشكل مبثوث وفق ما تقتضيه ضرورة البحث ضمن المباحث والمسائل المختلفة، وأكدوا على قيمة الوحي كمصدر للمعرفة إلى جانب العقل والحس، وناقشوا مسألة العلاقة بين العقل والنقل في كتب مستقلة كما فعل ابن تيمية (٧٢٨هـ) في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، وأفرد القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) المجلد الثاني عشر من «المغني» لمسألة النظر والمعارف، وبحثت بعض مسائلها في مقدمات كتب الاعتقاد كما في (أصول الدين) للبغدادي (٤٢٩هـ)، و(تبصرة الأدلة) للنسفي (٥٠٨هـ)، و(المواقف) للإيجي (٧٥٦هـ).

وفي كتب أصول الفقه، مثل (البرهان) للجويني (٤٧٨هـ)، و(الإحكام في أصول الأحكام) لابن حزم (٤٥٦هـ)، و(شرح الكوكب المنير) للفتوحي (٩٧٢هـ).

وفي كتب المصطلح عند كلامهم عن الأخبار، كما في كتاب (الكفاية في علم الرواية) للخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)، و(علوم الحديث) لابن الصلاح (٦٤٣هـ)، وغيرها.

وهكذا نجد أن البحوث المتعلقة بالمعرفة كانت مبثوثة في الفلسفات القديمة والوسيطة دون أن يفردوا لها دراسات مستقلة متكاملة، إلى أن جاء العصر الحديث واحتلت مسائل المعرفة مكانة كبرى وشكلت محور اهتمام معظم الفلاسفة، وكانت العناية بهذا الفرع من فروع الفلسفة أحد سمات الفلسفة الأوروبية الحديثة، فقد تكامل البحث فيها على يد الفيلسوف الإنجليزي التجريبي جون لوك (١٧٠٤م) وذلك حين وضع كتابه «مقالة في العقل البشري»، يقول هنتر ميد: «جرت العادة على تحديد تاريخ بداية الفكر الحديث في مشكلة المعرفة بالسنة التي طبع فيها كتاب لوك «دراسة في الذهن البشري» وهي سنة (١٦٩٠م)، ويمثل هذا الكتاب الذي افتتح عهداً جديداً في تاريخ التفكير في مشكلة المعرفة ثمار نظر فلسفي دام وقتاً طويلاً منذ شباب المؤلف»[١].

---

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ص١٧٥.

ورغم التحولات الجديدة في التفكير الفلسفي واحتلال فلسفة العقل مكان الصدارة إلا أن الاهتمام بنظرية المعرفة ما زال محل عناية كثير من الفلاسفة، فنظرية المعرفة مبحث أساسي ومتجدد، ومعرفة العقل والإدراك من بين موضوعاته الرئيسية، ومما يدل على استمرار البحث فيها ذلك النقد الذي وجهه جيتير في القرن العشرين إلى التعريف التقليدي للمعرفة، القائل أن المعرفة «اعتقاد صادق مسوغ» والذي ظهر على إثره نقاشات وردود متعددة حول تعريف المعرفة.

كما ظهرت عدة كتب في نظرية المعرفة وبعض مباحثها في القرن العشرين من أشهرها كتاب (نظرية المعرفة) للفيلسوف الإبستمولوجي الأمريكي رودريك تشيزهولم (١٩٩٩م)، وكتاب (الإدراك الحسي) لهاورد روبنسون، و(رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك) لجون سيرل.

الفصل الأول

إمكان المعرفة

البحث في مسألة إمكان المعرفة يهتم بالإجابة على الأسئلة التالية:

هل هناك حقائق مطلقة؟ وهل يستطيع الإنسان أن يدرك هذه الحقائق وأن يطمئن إلى صدق هذا الإدراك؟ إن هذه المسألة لم تكن مطروحة في بدايات ظهور الفلسفة؛ لأن الاهتمام كان منصبّاً على البحث في ماهية الكون وأصله وما يتعلق به، ولم يولوا الجانب المعرفي الاهتمام الكافي، فكانت الفلسفة في بداياتها فلسفة طبيعية تبحث في عالم الطبيعة.

ثم تحول البحث بعد ذلك إلى الإنسان نفسه، فنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض على يد السوفسطائيين في النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، وهم مجموعة من المعلمين يقومون بتعليم الناس فنون الخطابة والجدل، وكانوا يتفاخرون بمقدرتهم على تأييد الرأي ونقيضه، ولم يكن هدفهم الوصول إلى الحقيقة، وبظهورهم انتشرت نزعة الشك بين الناس، وتطور الشك بعدهم وصار أنماطاً متعددة، وأصبحت مسألة إمكان المعرفة أول مسألة تبحث في نظرية

المعرفة من حيث التصنيف؛ لأنه لا بد من التسليم بإمكان المعرفة حتى يتسنى لنا البحث في بقية مسائلها.

وقد انقسم الناس حول مسألة إمكان المعرفة إلى اتجاهين رئيسيين: اتجاه شكي ينفي القدرة على الوصول إلى معرفة يقينية، واتجاه اعتقادي يثبت الحقيقة ويقول بإمكان الوصول إليها، وفي ما يلي عرض موجز لهذين الاتجاهين.

المبحث الأول

الاتجاه الشكي

ظهرت نزعة الشك في القرن الخامس قبل الميلاد على يد مجموعة من اليونانيين يطلق عليهم (السوفسطائيون)، وقد ساهم في ظهور نزعة الشك هذه عوامل متنوعة منها العامل الفكري المتمثل في اختلاف الفلاسفة السابقين اختلافاً شديداً حول أصل الوجود وماهيته، فمن قائل: أن أصل الكون هو الماء، ومن قائل أن أصل الكون هو النار، ومن قائل: أن أصل الكون هو الهواء، فتحولت أنظارهم نتيجة هذه الاختلافات إلى الذات بدلاً من العالم الخارجي، ومنها العامل السياسي المتمثل في ظهور النظام الديمقراطي الذي يتطلب البراعة في الخطابة وإقناع الجمهور، وهنا ظهر السوفسطائيون وقدموا أنفسهم كمعلمين لهذا الفن، لديهم المقدرة على تأييد الرأي ونقيضه، ومنها العامل الاجتماعي المتمثل في احتكاك الأثينيين مع الشعوب المجاورة لهم وتعرفهم على تقاليد وآراء وقوانين مغايرة لما هم عليه، مما

جعلهم يتساءلون من الذي يملك الصواب؟ ومن هو صاحب الحق؟ فكانت النتيجة أن نفوا إمكان الوصول للحقيقة، فانتشر بذلك الشك واتخذ أنماطاً وصوراً متعددة، **منها**:

أولاً: الشك المطلق:

وهو شك يتضمن استحالة المعرفة وانعدام الثقة في الأدوات الموصلة إليها، فهو شك شامل لجميع المعارف، ويكون في ذاته غاية لا وسيلة، فيبدأ صاحبه شاكّاً وينتهي شاكّاً، وأصحاب هذا الشك يرون أن جهد الإنسان للوصول إلى معرفة يقينية عبث لا طائل منه.

وقد قُسم أصحاب الشك المطلق في الفكر الإسلامي إلى ثلاث فرق:

١ ـ **العندية**: وهم القائلون بنسبية الحقيقة وأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وهذا يعني أن المعرفة لا تتعلق بالموضوع المعروف بل بالذات العارفة، فالحقيقة عندك هي ما تتراءى لك والحقيقة عندي هي ما تتراءى لي، وأصل هذا المذهب يعود إلى بروتاجوراس (٤١٠ق.م) الذي قال: «إن الإنسان هو مقياس كل شيء»[١].

---

(١) محاورة ثياتيتوس، أفلاطون، ترجمة: أميرة حلمي مطر، ص٣٩.

٢ ـ **العنادية**: وهم الذين يعاندون في إنكار الحقائق، ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، ويُرد هذا المذهب إلى جورجياس (٣٧٦ ق.م) الذي يرى أنه «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس»[١].

٣ ـ **اللاأدرية**: وهم الذين يتوقفون في الحكم فلا يثبتون ولا ينفون، لتكافؤ الحجج عندهم.

وقد دعم السوفسطائيون شكهم بجملة من الحجج، كان لأناسيداموس (٤٣ق.م) دور في صياغتها، ويمكن ردها إلى خمس، ثلاثة منها تتعلق بالطعن في الحواس واثنتان تتعلقان بالطعن في العقل:

أولاً: طعنهم في الحواس:

طرح السوفسطائيون ثلاث حجج يرون أنها تدل على انعدام الثقة في الحواس، وبالتالي يستحيل أن نصل من خلالها إلى معرفة يقينية، **وهذه الحجج هي**:

١ ـ أن الحواس دائماً ما تقع في الخطأ، فالعين ترى ما قرب منها كبيراً، وإذا رأته عن بعد بدا لها صغيراً، وترى المجداف منكسراً في الماء ومستقيماً خارجه، وما دامت

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٦٤.

تخطئ فكيف نطمئن ونثق بها؟ وكيف نؤسس معرفة يقينية مبنية عليها؟ وهذه الحجة ليست خاصة بالسوفسطائيين بل سنجد لها صدى عند كثير ممن أتى بعدهم من الفلاسفة المقرين بوجود الحقائق وإن اختلفت أغراضهم عن السوفسطائيين، كالغزالي وديكارت وباركلي وغيرهم.

٢ ـ أن الناس مختلفون ومتناقضون في إحساساتهم، فالممرور يجد العسل مرّاً بينما يجده غيره حلواً، والأحول يرى الشيء شيئين ويراه غيره واحداً، وإذا كان الحال كذلك فإن الوصول إلى الحقيقة عن طريق الحواس ممتنع.

٣ ـ أن الإنسان يرى في منامه أموراً يظن أنها حقيقة، فإذا استيقظ علم أنه لم يكن لها أصل، وبناء على هذا كيف يأمن أن تكون جميع معتقداته في حال اليقظة حقّاً، فربما كانت هذه الحالة التي يظنها حقيقة كالحلم، وقد استعمل هذه الحجة الغزالي وإن لم يكن من أصحاب الشك المطلق، يقول: «أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها!

فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»[1].

ثانياً: طعنهم في العقل:

كما طعن السوفسطائيون في العقل بحجتين بنوا عليها استحالة الوصول إلى المعرفة اليقينية عن طريقه، **وهما**:

١ ـ حجة امتناع البرهان، ومفادها أن «كل برهان إما أن يستند إلى مقدمات مبرهنة وإما إلى مقدمات غير مبرهنة، فإن كانت المقدمات مبرهنة فيجب بيان برهانها ثم بيان برهان برهانها وهكذا إلى ما لا نهاية مما يستحيل معه البرهان، وإن كانت المقدمات غير مبرهنة فأنت لم تبرهن شيئا، وهكذا يصبح البرهان باطلاً وعاجزاً»[2].

٢ ـ امتناع البرهنة على صدق العقل، فنحن إذا أردنا أن نثبت قدرة العقل على المعرفة فلن نستطيع أن نفعل ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه فكأننا بذلك نثبت الشيء بنفسه وهذا دور ظاهر.

ثانياً: الشك الجزئي:

هناك من أقر بإمكان المعرفة عموما لكنه أنكر بعض أبواب المعرفة، ومن ذلك:

---

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص١١٣ ـ ١١٤.

(٢) مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، ص١٤٦ ـ ١٤٧.

١ ـ إنكار الغيبيات:

ومن أشهر من تبنى هذا الأمر بعض أتباع المذهب الحسي مثل ديفيد هيوم بناء على حصره المعرفة في الحس، وسار على ذلك أتباع الوضعية المنطقية بناء على مبدأ التحقق القائل: أن ما لا يمكن التحقق منه بالتجربة فهو لغو لا معنى له، يقول كارناب (١٩٧٠م): «إن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هي وحدها التي تحمل معنى، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى»[١].

٢ ـ إنكار الواقع الخارجي للأشياء:

وممن تبنى هذه الرؤية الفيلسوف جورج باركلي، فإنه أنكر وجود عالم مستقل عن أذهاننا،وزعم أنه لا وجود إلا للواقع الذهني، يقول: «فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلي، وتبعاً للحجج التي سقتها لك وسلمت أنت بها لا وجود لها إلا في العقل أو النفس»[٢]،والأمر الذي دعاه إلى هذا القول أن الاعتراف بالمادة عنده مفض إلى الشك والإلحاد، فهذه الفلسفة التي تبناها تساعدنا كما يقول على الاعتقاد بوجود الله[٣].

---

(١) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، ص٢٧٦.

(٢) المحاورات الثلاث بين هيلاسوفيلونوس، باركلي، ص١٠٤.

(٣) المرجع نفسه، ص١٨٣.

وهناك من أثبت نوعاً من الحقيقة لكنه قال بامتناع معرفتها، ومن أمثلة ذلك ما قرره كانط من تقسيم الأشياء إلى نوعين: أشياء في ظاهرها، وأشياء في ذاتها، والنوع الثاني عنده لا يمكن معرفته ولا إدراكه، يقول: «لا يمكن أن يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء فياه، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسي وحسب، أي من حيث هو ظاهرة»[1].

٣ ـ إنكار السببية:

والسببية هي: ضرورة أن يكون لكل حادثة سبب، وهو ما يعرف بالسببية العامة، فهذا المبدأ مبدأ ضروري لا يمكن تصور وجود حادث من دون أن يكون له سبب، لكن هذا المبدأ قد أنكر ضرورته بعض الفلاسفة ومن أشهرهم ديفيد هيوم، فقد رأى أنه لا توجد في العلاقة العلية أية ضرورة منطقية، لأن الانطباع الحسي لا يزودنا بتلك الضرورة، ونحن لا نرى سوى التتابع، فالأمر مجرد تتابع واقتران لحادثتين جعلنا طول التكرار نحكم بأن هناك علاقة ضرورية بينهما، وفي ذلك يقول: «رؤية أي شيئين أو فعلين مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أية فكرة عن قوة أو ارتباط بينهما، وأن هذه الفكرة تنشأ من تكرار وجودهما معاً، وأن التكرار لا يكشف ولا يحدث أي شيء في

---

(١) نقد العقل المحض، كانط، ص٤٤.

الموضوعات، وإنما يؤثر فقط في العقل، بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأن هذا الانتقال المعتاد هو القوة والضرورة، وأن هاتين هما إذن صفتان للإدراك، لا للموضوعات، وتشعر بهما النفس ولا تدركان خارجياً في الأشياء»[1].

كما أنكر هيوم ضرورة الاطراد بين الأسباب ومسبباتها، وأنكر هذا الأمر أيضاً جمهور الأشاعرة لأن إثباته يتعارض عندهم مع أصل من أصول الدين وهو توحيد الله تعالى، فأنكروا خواص الأشياء لكنهم أثبتوا السببية العامة وأقروا أن كل حادث لابد له من محدث، يقول السكوني: «يظن كثير من الناس أن السيف يقطع، والنار تحرق، والطعام يشبع، وهذه نسبة الأفعال إلى الجماد، ومن نسب الفعل إلى الجماد فهو عابد وثن. . . فكل ما تراه فالله هو الخالق له عند مجاورة شيء لآخر بعادة أجراها تعالى»[2].

وممن أنكره أيضاً في الفكر الغربي الفيلسوف نيقولا مالبرانش (١٧١٥م) أحد أتباع ديكارت، فقد رأى أن العلة الحقيقية الوحيدة هو الله، وأن كل ما نسميه عللاً ما هو إلا

---

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص١٠٩.

(٢) أربعون مسألة في أصول الدين، السكوني، ص٦٩.

مناسبات للفعل الإلهي، وهو بهذا يتفق إلى حد ما مع جمهور الأشاعرة.

ثالثاً: الشك المنهجي:

وهذا النوع من الشك يفرضه الباحث بإرادته لاختبار ما لديه من معارف ومعلومات، محاولاً بذلك تطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات، ويرى أصحاب هذا المنهج أن المعرفة ممكنة، وأن في استطاعة العقل الوصول إلى اليقين والحقيقة، والشك هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين.

وقد مارس هذا النوع من الشك عدد من الفلاسفة، فتعود جذوره إلى القديس أوغسطين الذي استعمل الشك لثلاث سنين، وجعله مرحلة انتقالية إلى اليقين وذلك بعد قراءته لكتاب (المقالات الأكاديمية) لشيشرون (٤٣ق.م)، وأشهر ممثل له في الفكر الإسلامي الإمام أبو حامد الغزالي، الذي أراد فحص أدوات المعرفة ليتعرف على الوسيلة الموصلة إلى اليقين، فشك أولاً في الحواس وأبطل الثقة بها لأنها تخطئ، فيقول: «من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة ـ بعد ساعة ـ تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدريج ذرة،

ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف»[1].

ثم شك بعد ذلك في العقليات، وفي ذلك يقول: «فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»[2].

وبعد رحلة طويلة مع الشك يذكر الغزالي أنه خرج منه بنور قذفه الله في صدره، يقول: «حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر»[3].

أما أشهر من تبنى هذا الشك في الفلسفة الحديثة فهو الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٦٥٠م) الذي كان دافعه البحث عن مبدأ عقلي يقيني يقيم عليه فلسفته، على نحو ما

---

(١) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص١١٣.

(٣) المرجع السابق، ص١١٥.

فعل أرخميدس في بحثه عن نقطة ثابتة غير متحركة لينقل الأرض من مكانها إلى مكان آخر.

لقد جاء ديكارت في زمن ذاع فيه مذهب الشك في فرنسا بزعامة ميشيل مونتاني (١٥٩٢م)، فأراد الرد عليه وتأسيس مبدأ عقلي يقيني عن طريق مجاراته في طريقته، فشك أولاً فيما تلقاه في صباه وطفولته مما كان يظنه مسلمات وبديهيات، يقول: «ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب، لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جدّاً ولا يقين له أبداً، فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل»[1].

ثم شك بعد ذلك في المعرفة الآتية عن طريق الحواس، ورفض أن تكون الحواس مصدرا للمعرفة لأنها تخدع أحياناً، ومن يخدع مرة يمكن أن يخدع في كل مرة، يقول: «كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه من أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خادعة، ومن

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٧١.

الحكمة ألا نطمئن إلى من خدعونا ولو مرة واحدة»[١].

ثم بعد أن شك في الحواس شك في الأمور العقلية، واستدل لذلك بالرؤى والمنامات وانخداعه بها كما فعل الغزالي، وفي ذلك يقول: «ينبغي علي هنا أن أعتبر أني إنسان، وأن من عادتي أن أنام، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون، كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان وأني لابس ثيابي، وأني قرب النار، مع أني أكون في سريري متجرداً من ثيابي، يبدو لي الآن أني لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين، وأن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً، وأني أنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي؛ إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر، أتذكر أني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى، وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقا»[٢].

ويقول: «ولأن من الناس من يخطئون في التفكير،

---

(١) المرجع السابق، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣ ـ ٧٤.

حتى في أبسط أمور الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات، فإنني لما حكمت بأنني كنت عرضة للزلل مثل غيري، نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قبل في البرهان»[1].

ولم يقف عند هذا الحد من الشك بل تعداه إلى الشك في وجود ذاته، وفي ذلك يقول: «وإذن؛ فسأفترض لا أن الله ـ وهو أرحم الرحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة ـ بل إن شيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سذاجتي في التصديق، وسأعد نفسي خلوّاً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلوا من الحواس وأن الوهم هو الذي يخيل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها، وسأصر على التشبث بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقية فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم»[2].

وبعد هذه الشكوك المتوالية وصل إلى حقيقة واحدة هي

---

(١) مقال عن المنهج، ديكارت، ص١٤٩.

(٢) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٨٠.

منطلق اليقين، وهي أنه يشك، وما دام أنه يشك فهو موجود؛ لأن الشك نوع من الفكر، والفكر صفة لا تقوم بغير موجود يتصف بها، ولذلك قال مقولته الشهيرة: (أنا أفكر إذن فأنا موجود)، وهو ما يطلق عليه (الكوجيتو)، فهو المبدأ اليقيني الأول الذي تقوم عليه فلسفته لأنه يتميز بالوضوح، وفي ذلك يقول: «ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة: أنا أفكر إذن فأنا موجود؛ كانت من الثبات والوثاقة واليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئناً أن آخذها مبدأ أولاً للفلسفة التي أتحراها»[1].

وبعد أن عثر ديكارت على اليقين الأول المتمثل في مبدأ الكوجيتو وتوصل إلى قاعدة مفادها أن كل شيء يتسم بالوضوح والتميز يكون حقيقيّاً؛ انتقل إلى إثبات وجود الله الذي يعتبر بالنسبة له الضامن الوحيد لصدق معارفنا، ثم من خلاله أثبت وجود العالم الخارجي؛ لأنه إله كامل لا يمكن أن يخدعنا ويوهمنا بوجود هذا العالم، فهذا الميل والشعور النفسي القوي الذي لدينا تجاه العالم الخارجي لا يمكن أن يكون وهماً وإلا لكان الله مخادعاً، وهكذا كان الكوجيتو هو القاعدة التي تتأسس عليها بقية الحقائق عند ديكارت.

---

(١) مقال عن المنهج، ديكارت، ص١٤٩.

وبتحليل النصوص السابقة لديكارت نجد أن الخطوات التي سار عليها من الشك إلى المعرفة اليقينية تكاد تتطابق في أجزاء منها مع الخطوات التي سار عليها الغزالي قبله، إلا أن الغزالي اعتبر هذا الشك حالة مرضية ولذلك لم يكن يدعو إليه، بخلاف ديكارت الذي اعتبره خطوة ضرورية في التأمل الفلسفي، ومنهجاً ينبغي على الجميع السير عليه والأخذ به.

المبحث الثاني

الاتجاه الاعتقادي

يعتبر الاتجاه الاعتقادي أو اليقيني مناقضاً للاتجاه الشكي المطلق، فحين أنكر أتباع الشك المطلق الوصول إلى المعرفة، أقر أصحاب هذا الاتجاه بإمكان المعرفة ووجود الحقيقة، فكل إنسان يعرف قدراً من الأشياء المحيطة به، وهذا هو الاتجاه الغالب في الفلسفة، إلا أنهم اختلفوا في حدود تلك المعرفة وطرق الوصول إليها على مذاهب شتى سيأتي تفصيلها في الفصل الثاني.

وقد كان سقراط (٣٩٩ق.م) أول من تصدى للسوفسطائيين، وحاول إثبات حقائق مطلقة ثابتة، فإن السوفسطائيين لما نفوا أن تكون الحواس مصدراً من مصادر المعرفة، باعتبار أن الإدراك الحسي يختلف باختلاف الأشخاص؛ أراد سقراط أن يبني تحصيل المعرفة على العقل، فرأى أن هناك كليات يستخلصها العقل من الجزئيات الموجودة في الخارج باستبعاد الصفات العرضية وإبقاء

الصفات المشتركة، وهذه الكليات الموجودة في العقل هي التي تمثل المعرفة الحقيقية عند سقراط بخلاف الجزئيات الخارجية المتغيرة.

ثم جاء أفلاطون (٣٤٧ ق.م) وخطا خطوات بعيدة بنظرية سقراط وطرح ما يسمى بـ(نظرية المثل)، فإن سقراط لما ذهب إلى أن المعرفة اليقينية تقوم على الكليات الموجودة في العقل؛ رأى أفلاطون أن هذه الكليات موجودة في الخارج مستقلة عن أفرادها الجزئية، وكل جزئي في الواقع الخارجي المحسوس له مثال في عالم المثل، فهذه المقاعد مثلاً التي نراها في العالم هي مجرد نسخ من مثال المقعد الموجود في عالم المثل، وهذه المثل ثابتة لا يلحقها التغير بخلاف العالم الحسي، فهو عالم متغير خداع غير حقيقي، وبالتالي تكون هذه الكليات أو المثل هي أساس المعرفة وبإثباتها يتم إثبات الحقائق المطلقة.

فالمعرفة اليقينية عند أفلاطون ليست هي المعرفة الحاصلة عن طريق الحواس لأن الحواس تخدع، بل المعرفة اليقينية عنده هي المعرفة العقلية المتعلقة بعالم المثل، وفي ذلك يقول: «البحث باستخدام العيون مملوء بالخداع، وخادع كذلك البحث باستخدام الآذان أو أية حاسة أخرى»[١].

---

(١) محاورة فيدون، أفلاطون، ترجمة: عزت قرني، ص١٦٧.

والنفس الإنسانية كانت موجودة في عالم المثل، فوجودها سابق على وجود الجسم، ولما انتقلت إلى العالم المادي وهبطت في الجسم نسيت ما كانت تشاهده في عالم المثل، لكنها لما شاهدت هذه المحسوسات الجزئية حفزتها لتذكر ما كانت تعرفه من قبل، ولهذا فالمعرفة عند أفلاطون مجرد تذكر واسترجاع، وفي ذلك يقول: «وهكذا باعتبار أن النفس خالدة، وأنها تولد مرات عديدة، وأنها قد رأت كل شيء سواء هنا أو في هاديس، فإنه ليس هناك أمر لم تتعلمه، وعلى هذا فليس مدعاة للدهشة سواء بخصوص الفضيلة أو بخصوص أي أمر آخر أن يكون في مكنتها أن تذكر نفسها بما سبق لها وعرفت بالفعل»[١].

ويفسر أفلاطون نظريته في مفتتح الكتاب السابع من الجمهورية بمثال يدعى (مثال الكهف)، فيقول: «تخيل رجالاً قبعوا في مسكن تحت الأرض على شكل كهف، تطل فتحته على النور، ويليها ممر يوصل إلى الكهف، هناك ظل هؤلاء الناس منذ نعومة أظفارهم، وقد قيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، ولا رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، إذ تعوقهم الأغلال عن التلفت حولهم برؤوسهم، ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن

---

(١) محاورة مينون، أفلاطون، ترجمة: عزت قرني، ص١٠٦.

بعد في موضع عال وبين النار والسجناء طريق مرتفع، ولنتخيل على طول هذا الطريق جداراً صغيراً مشابها لتلك الحواجز التي نجدها في مسرح العرائس المتحركة، والتي تخفي اللاعبين وهم يعرضون ألعابهم. . . ولنتصور الآن على طول الجدار الصغير رجالاً يحملون شتى أنواع الأدوات الصناعية التي تعلو على الجدار، وتشمل أشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، صنعت من الحجر أو الخشب أو غيرها من المواد. . . والسجناء في موقعهم هذا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم شيئاً غير الظلال التي تلقيها النار على الجدار المواجه لهم من الكهف. . . فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على أن ينهض فجأة ويدير رأسه، ويسير رافعاً عينيه نحو النور، عندئذ تكون كل حركة من هذه الحركات مؤلمة له، وسوف ينبهر إلى حد يعجز منه عن رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل، فما الذي تظنه سيقول إذا أنبأه أحد بأن ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق لأنه أقرب إلى الحقيقة ومتجه صوب أشياء أكثر حقيقة؟. . . ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد أن الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن»[١].

---

(١) جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا، ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.

فمن خلال هذا المثال يريد أفلاطون أن يبين أن الناس العاديين يشبهون السجناء المقيدين في كهف مظلم، وهم مضطرون لرؤية ظلال يظنونها حقيقية، فنحن نشبه هؤلاء في أننا نظن أن الجزئيات التي نصادفها في الحياة اليومية هي الحقيقة، إلا أن سجيناً من هؤلاء ينجح في التخلص من قيوده ويخرج خارج الكهف فيكتشف أن هناك عالماً حقيقيّاً غير العالم الذي كان فيه.

المبحث الثالث

الموقف الصحيح من إمكان المعرفة

لا تعتبر مسألة إمكان المعرفة مشكلة تحتاج إلى حل، فالشك في المعرفة وإنكار الحقائق مخالف للطبيعة البشرية، وإمكان الوصول إلى المعرفة اليقينية مسألة بديهية، وحقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً لما ذهب إليه السوفسطائيون.

وبناء على هذه الرؤية منع بعض أهل العلم مجادلة منكري الحقائق ومناظرتهم، «لأن المناظرة إنما تكون بين اثنين إذا كان بينهما أصول مسلمة حكمها الإثبات وأصول أخرى مسلمة حكمها النفي... وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مجمع عليه لا يتصور مناظرتهم»[١].

ومنهم من سلك سبيلاً آخر فدعا إلى معاملتهم معاملة قاسية حتى يصححوا قولهم ويقروا بالبديهيات، يقول

(١) تبصرة الأدلة في أصول الدين، النسفي، ١/٢٠.

البغدادي: «وينبغي أن يعاملوا بالضرب والتأديب وأخذ الأموال منهم، فإذا اشتكوا من ألم الضرب وطالبوا أموالهم قيل لهم: إن لم يكن لكم ولا لأموالكم، ولما تشتكون من الألم، فما هذا الضجر؟ ولم تطلبون مالا حقيقة له؟»[١].

ويقول ابن تيمية: «من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يناظر، بل إذا كان جاحداً معانداً عوقب حتى يعترف بالحق»[٢].

وهذا الموقف مبني على مناقضة السوفسطائيين للحقائق الضرورية، فإن الحقائق الضرورية لا تقبل الشك، ولا يمكن الاستدلال لها، بل يكتفى ببيان وجه الضرورة فيها، ولو أمكن الاستدلال عليها لصارت نظرية لا ضرورية.

ومن أهل العلم من أجاب عن شبههم ورد عليها، وهذه الأجوبة يمكن تقسيمها إلى جوابين: جواب إجمالي وجواب تفصيلي، أما الجواب الإجمالي فيقال لهم: «قولكم أنه لا حقيقة للأشياء حق هو أم باطل فإن قالوا هو حق أثبتوا حقيقة ما وإن قالوا ليس هو حقّاً أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصمهم أمرهم»[٣]، وهذا إلزام قوي أورده كثير ممن رد

(١) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، ص٦.
(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣/ ٣١٠.
(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١/ ١٤.

عليهم، وقوة هذا الإلزام تتمثل في أنهم لو أجابوا بالإيجاب فقد أثبتوا حقيقة معينة وناقضوا قولهم في أنه لاوجود للحقائق، وإن أجابوا بالنفي فقد أبطلوا قولهم وحكموا عليه بالبطلان.

ولو دققنا النظر في استدلالاتهم سنجد أنها تتضمن معرفة وإثباتا لكثير من الحقائق، فهم يعرفون مثلاً أن الخطأ غير الصواب، وأن العصا غير الماء، وأن المريض غير الصحيح، يقول النسفي: «فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ما هي وأن قضاياها متناقضة وأن ما تناقضت قضاياه لا يصلح دليلاً، وأن القضية ما هي، وأن الدليل ما هو، وأن العسل ما هو، وأن الممرور من هو، وأن المرارة ما هي، وأنه يجد العسل مرّاً، وأن الأحول من هو، وأن الرؤية ما هي، وأنه يرى الواحد اثنين، وأن الواحد ما هو، وأن الاثنين ما هو؛ لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة، فعين ما استدلوا به دليل بطلان قولهم»[1].

أما الجواب التفصيلي فمتعلق بالرد على الحجج الخمسة التي قدموها كسند لمذهبهم:

أولاً: الرد على طعنهم في الحواس:

إن ما ذكره الشكاك من أمثلة لأخطاء الحواس كرؤية

(١) تبصرة الأدلة، النسفي، ص٢٢.

العصا منكسرة داخل الماء وغيره من الأمثلة لا يصح أن يُتخذ حجة لنفي اليقين عن المعرفة التي تقدمها الحواس، إذ الخطأ في حقيقته يعود إلى **سببين**:

١ ـ التغير الذي يصيب أداة الحس وشذوذ حالة المدرك وعدم سلامة حواسه إما لمرض أو نوم، فلا يصح في هذه الحالة أن يُطعن في الحواس؛ لأن العبرة إنما تكون بالحواس السليمة، يقول النسفي: «الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها، وقد لا تتناقض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها، وإنما يختل إدراكها عند اعتراض الآفات، ولا كلام في تلك الحالة»(١).

٢ ـ تغير الأشياء الخارجية التي ترصدها أدوات الحس والاختلاف في واقعها الموضوعي، فإن الواقع الموضوعي للأشياء الخارجية قد يتغير لأسباب متعددة وهذا لا علاقة له بخطأ الحواس.

كما أن العلاقة بين الحواس علاقة تكاملية لا ينبغي التركيز على حاسة واحدة وإهمال بقية الحواس، وجميع الأمثلة التي ذكروها قائمة على الاكتفاء بحاسة واحدة، والصواب أن يُعطوا جميع الحواس حقها في تحصيل المعارف، فإذا رأت العين العصا مكسورة داخل الماء مثلاً،

---

(١) تبصرة الأدلة، النسفي، ١/٢٢.

فإن الإنسان بإمكانه التحقق من ذلك الواقع الموضوعي عن طريق استعمال اليد، وبهذا نعطي الحواس حقها في تحصيل المعرفة، ونصل من خلال تعاونها فيما بينها إلى معرفة يقينية.

كما أن احتجاجهم بخطأ الحواس دليل منهم «على أننا نملك سلسلة من الحقائق المسلمة التي اتخذناها مقياسا، ووقفنا على الخطأ بواسطتها، وإلا لا يبقى مفهوم للوقوف على الخطأ بعدم إمكان تصحيح الخطأ بخطأ آخر»[1].

والطعن في الحواس والتشكيك فيما تنقله من معارف والقول بأن الجزئيات المحسوسة في تغير مستمر وبالتالي لا يمكن أن تكون هي مناط المعرفة اليقينية هو الذي اضطر أفلاطون لإثبات المثل المفارقة التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالعقل، ولو أنه خالف السوفسطائيين وأثبت دور الحواس في ما تنقله من معارف لما احتاج إلى افتراض أسطورة عالم المثل.

وقد أدرك أفلاطون ما في نظريته من ثغرات ولذلك كان يعدل فيها باستمرار، وكانت هذه النظرية محل نقد من أرسطو تلميذ أفلاطون في (ما بعد الطبيعة)، **ومن تلك الصعوبات والثغرات في نظرية المثل:**

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطبطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، ٢/ ١١٠.

١ ـ أنها لا توضح لنا مشكلة كيف نشأ هذا العالم الحسي المشهود، مع أن هذه أهم مسألة في نظر الفلسفة، فإذا سلمنا بأن هناك مثالاً للبياض مثلاً، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء؟ وقد أثار هذا الأمر بارمينيدس كما في محاورة طيماوس فقد سأل سقراط عن كيفية الاتصال والمشاركة بين المثل والجزئيات المحسوسة إلا أن سقراط بقي متردداً ولم يقدم إجابة واضحة على هذا الإشكال.

٢ ـ أن أفلاطون يرى أن من صفات المثل أنها ثابتة على حال لا تتغير وأنها ساكنة غير متحركة، وإذا كان كذلك فيجب أن تكون صورها وهي ـ الأشياء ـ كمثالها ثابتة ساكنة، ولكننا نرى العالم متغيرا متحركا، فالأشياء ترتقي وتنحط ولا تستقر على حال، فلم تتغير هذه الصورة مع أن أصلها ـ وهو المثل ـ ليست متغيرة؟[١].

٣ ـ أنه إذا كانت الأشياء الجزئية تحاكي المثل وكان الأصل والصورة متشابهين «فلا بد أنهما يفترضان صفة مشتركة بينهما، وهذه الصفة المشتركة تفترض مثالاً جديداً، والنتيجة أن المشاركة لا يمكن أن تفسر على أساس المشابهة»[٢].

---

(١) يُنظر: قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب محمود، ص٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢) أميرة حلمي في مقدمة محاورة ثياتيتوس لأفلاطون ص١٠.

٤ ـ أن ضرورة الحس والعقل تدلنا أنه ليس في الخارج إلا الأشياء الجزئية المعينة، وأن المعاني الكلية لاوجود لها إلا في الذهن، وقد أدت هذه المخالفة لضرورة الحس والعقل إلى آثار سلبية متنوعة وتناقضات متعددة جعلت ابن تيمية يفرد لها كتاباً خاصّاً كما ذكر في كتابه «منهاج السُّنَّة».

٥ ـ ومن انتقادات أرسطو لنظرية المثل ما سماه (الإنسان الثالث)، فالمثال عند أفلاطون «يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم، لذلك كان لهم مثال هو مثال الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه الإنسان الثالث، وهناك كذلك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى ما لا نهاية، وفي هذا التسلسل وهو محال»[١].

ومما يشبه قول أفلاطون في إثبات المثل ما ذهب إليه فيثاغورس من إثبات الوجود الخارجي للأعداد، وما ذهب إليه ابن عربي من إثبات ما يسمى (أرض الحقيقة)، ومصدر الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء أنهم أثبتوا الوجود الخارجي

---

(١) قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب محمود، ص٢٢٢.

بمجرد الإمكان الذهني مع أنه لا تلازم بينهما، والدليل لا بد فيه من التلازم بينه وبين مدلوله، ولا بد للعقل أيضاً من معاونة الحواس حتى يثبت الأمور الغيبية كما سيأتي في الفصل الثاني، فإثبات وجود الشيء في الخارج لا يكون بمجرد تصور الذهن لعدم امتناعه، بل إثباته يكون بوجود عينه، أو وجود ما يماثله، أو وجود ما هو أولى منه في الوجود.

وأما احتجاج السوفسطائيين «باختلاف» الناس وتناقضهم في إحساساتهم على نفي إمكان الوصول للمعرفة اليقينية ففيه إغفال لأمور كثيرة اتفق الناس عليها، فكما أن الناس اختلفوا على أشياء كثير فقد اتفقوا على أشياء كثيرة أيضاً، ولولا هذا الاتفاق لامتنع التفاهم بينهم، ومن هذه الأمور التي اتفق عليها السوفسطائيون مع مخالفيهم مفهوم «الاختلاف»، فلولا الاتفاق على هذا المفهوم لما احتجوا به على مذهبهم.

ومما احتجوا به أيضاً لنفي إمكان الوصول إلى المعرفة عدم التفريق بين الحلم واليقظة مع أن التفريق بينهما أمر ضروري، فالأحلام تشتمل على بعض الأمور التي يستحيل أن تحدث في حال اليقظة، كما أنها لا تكون بمقدار حيوية ووضوح ما يحدث في اليقظة، ولذا فإن «اعتقاد النائم لا شبهة فيه لأنه لا تسكن نفسه البه، وهو في بابه أبعد ممن

يظن السراب ماء، ولذلك ربما يرى رأسه مبايناً لجسده، ويرى نفسه ميتاً مشاهداً لغيره، وكل ذلك مما نعلم ضرورة فساده»[1].

ثم إن جزمهم بوجود الأحلام هو اعتراف ضمني منهم بوجود حقيقة أخرى مختلفة عنها، فلا معنى لمفهوم الحلم إلا حين نقارنه بمفهوم اليقظة، كذلك لا مفهوم لا معنى لمفهوم الخطأ إلا حين نقارنه بمفهوم الحقيقة.

ثانياً: الرد على طعنهم في العقل:

وأما قول الشكاك بامتناع البرهان وأن هذا الامتناع منتج للشك فليس بصحيح؛ لأن «هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق، ولكن الحق في هذه المسألة هو أن هناك قضايا بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة»[2].

كما أن ادعاء الدور في استناد العقل على نفسه في إثبات قدرته على المعرفة هذا الاستدلال في حد ذاته قاعدة عقلية لا يصح لهم الاحتجاج بها لأنهم ينفون المعرفة العقلية ثم يستخدمونها في تدعيم مذهبهم وهذا تناقض.

---

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ١٢/ ٤٥.

(٢) العقل والوجود، يوسف كرم، ص ٥٠.

وأما بالنسبة للشك المنهجي فإن مما يؤخذ على المتبنين له أموراً، **منها**:

١ ـ أن ما قدموه من حجج لتدعيم مذهبهم هي عين الحجج التي قدمها أتباع الشك المطلق، فإنهم قد طعنوا في الحواس والعقل فكيف يستقيم لهم بعد ذلك الاحتجاج بها في تأسيس المعرفة؟ فهؤلاء لم يبينوا لنا لم عادت الثقة إليهم تجاه هذه المصادر.

٢ ـ أن ديكارت وقع أثناء مسيرته الشكية في الدور، والدور هو: أن نثبت قضية معينة اعتماداً على قضية ثانية، ثم نعود إلى القضية الثانية ونثبتها اعتماداً على القضية الأولى، فديكارت يجعل كل فكرة واضحة متميزة فكرة حقيقية لأن الله هو خالقها، ثم يثبت بعد ذلك وجود الله لأنه يملك فكرة واضحة عنه، وقد كان أول من أثار هذا الاعتراض هو الفيلسوف بيير جاسندي (١٦٥٥م)، فقد قال مخاطباً ديكارت: «إنك تذهب إلى أن الفكرة الواضحة المتميزة حقيقة لأن الله موجود ولأنه خالق تلك الفكرة، لكنك تقول من جهة أخرى أن الله موجود لأنه خالق ولأن لديك عنه فكرة فطرية واضحة متمايزة، فالدور واضح لا يخفى على أحد»[١].

٣ ـ أن الغزالي وديكارت قاما أثناء مسيرتهم الشكية

(١) من ديكارت إلى هيوم، إبراهيم مصطفى إبراهيم، ص١٠٠.

بتسليط الشك على العلوم الضرورية وهذا لا يصح؛ لأنه لو كان «في البديهيات ما هو باطل، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى، وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يعلم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يعلم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز، والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة فيها حق وباطل، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة»[1].

٤ ـ أن ديكارت بتقريره للكوجيتو قد أقام مفاصلة بين العقل والجسد فتحت الباب بعده للقول بالمثالية والشك في وجود العالم الخارجي، فقد جاء تلميذاه مالبرانش وليبنتز وقررا أنه لا يمكن أن يؤثر العقل في الجسد ولا الجسد في العقل، وما دام أن المادة لا تؤثر في العقل فقد عمل باركلي بعد ذلك على إلغاءها كما سنبين في مبحث طبيعة المعرفة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٦/ ١٥.

٥ ـ كما نلاحظ أن ديكارت بتقريره لمبدأ الكوجيتو قد جاوز الحد في المنزلة التي وهبها للعقل «فإنه لما جرب الشك، عرف أنه لم يكن ليشك إلا بفضل العقل، ثم استنتج أنه لم يكن ليوجد إلا بفضل الشك، فعاد الفضل كله بالنسبة لديكارت للعقل، هكذا رأى، ثم إنه من وجه آخر خلص إلى تصور آخر لا يقل بطلاناً عما سبق، فقد بدا له أن قدرتنا على التفكير تشكل جوهرنا، وبالتالي فإن جوهر بني الإنسان، أي: ما يجعلنا إنسانيين بالدرجة الأولى، لا صلة له بأجسادنا، وإلا بخسنا قدر أهم وأغلى ما نملك، وهكذا يضعنا ديكارت أمام طفرة تقفز على الواقع، فنتيجة ما قرره أن الجسد بمثابة فضلة زائدة، ليس لها أدنى دور في تشييد معالم ذواتنا»[1].

فما يشكل جوهر الإنسان عند ديكارت هو التفكير، أما الجسد فهو أمر زائد يربك النفس ويمنعها من الوصول إلى الحقيقة، وهو بهذا يستعيد الرؤية الأفلاطونية التي تقرر أننا إذا ما أردنا الوصول إلى المعرفة اليقينية فإنه يتعين علينا أن نقصي الجسد لأنه محل الشهوات والآفات، وأن نعتمد على النفس وحدها في تحصيل اليقين المعرفي، فالنفس تفكر بطريقة سليمة حينما تتحرر من الجسد وشهواته، ولذلك كان

---

(١) ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والايمان، عبد الله الشهري، ص١٢١.

حصول الموت بانفصال النفس عن الجسد هو الذي يجعلها حرة دون أن تقلقها الحواس.

وقد ساد هذا الاعتقاد حول الجسد إلى أن جاء جيلبرت رايل (١٩٧٦م) فانتقده وأطلق عليه اسم (نظرية الشبح الكامن في الآلة) وذلك في كتابه «مفهوم الذهن»، كما رفضها أيضاً لودفيج فتجنشتين (١٩٥١م) وذلك حين قرر أننا لا نعي حالاتنا النفسية باستبطان بل نكون على وعي بها حين تبدو في أفعال وأقوال سلوكية، وما دمنا لا نعي حالاتنا الشعورية إلا في صورة سلوك فإن الجسم ضروري وليس مجرد أمر ثانوي.

وينبغي التنبيه إلا أن هذا النقد الموجه للشك المنهجي لا يعني استبعاده مطلقاً؛ بل يمكن تطبيق هذا النوع من الشك في أمور معينة كالعلوم التجريبية، حتى يستبعد الباحث من خلاله الفرضيات الخاطئة ويتوصل به إلى النتائج الصحيحة، ويصح استعماله أيضاً في الأمور النظرية، فإن «الأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم، لا سيما إذا كانت طرقه خفية طويلة، فمن لم يعرف تلك الطريق يشك فيه»[١].

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية، ٨/ ٤٤١.



الفصل الثاني

مصادر المعرفة



بعد أن أثبت أصحاب الاتجاه الاعتقادي وجود حقائق مطلقة يمكن الوصول إليها، اختلفوا في الإجابة على السؤال التالي: ما هي وسيلتنا للوصول إلى تلك الحقائق؟ وما هي الأداة الموثوقة التي عن طريقها نصل إلى المعرفة؟ فجاءت إجاباتهم متنوعة متعددة، فمنهم من قال أن العقل هو وسيلتنا لتحصيل المعارف، ومنهم من قال بل الحس هو مصدر المعرفة لا العقل، ومنهم من جمع بين العقل والحس، ومنهم من اعتمد على الحدس والتأمل الباطني، وسنعرض في هذا المبحث لكل من هذه المذاهب عرضاً موجزاً.



المبحث الأول

المذهب العقلي

المذهب العقلي هو المذهب الذي يرى أن العقل هو مصدر المعرفة اليقيني، وأن الحقائق يتم إدراكها بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية، وأحد أركان العقلانية الرئيسية إثبات معارف قبلية غير مشتقة من التجربة، توجد مع الطفل حين ولادته، وهذه القبليات هي نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية[١]، وترجع جذور القول بالمعارف القبلية إلى أفلاطون، وكان سبب قوله بالقبليات تشكيك السوفسطائيين بوجود حقائق ثابتة والقول بأن المحسوسات في تغير مستمر، فسلم لهم أفلاطون بذلك، واضطر إلى البحث عن حقائق لا يلحقها التغير، فقال أن النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم المثل، ثم انتقلت إلى العالم المادي ونسيت ما شاهدته في ذلك العالم، فإذا رأت

---

(١) نقد العقل المحض، كانط، ص٥٣.

هذه الجزئيات المحسوسة تذكرت معارفها السابقة، فالمعرفة عنده عملية تذكر، وعلى هذا فهي معرفة قبلية، والحقيقة تتمثل في الكليات التي تدرك عن طريق العقل وحده، وتبعا لذلك فإن الإله عند أفلاطون لا يمكن أن يدرك بالحس بل بالعقل وحده لأن الإله هو مثال المثل، يقول: «ولما كنا نستخدم الحواس منذ ولادتنا فلابد من حصول هذا العلم لنا قبل الميلاد، وعلى مثال المساواة في ذاتها، لابد أن يكون علماً سابقاً بكل ما شاكلها من مفاهيم كالكبير في ذاته، والصغير في ذاته وهكذا... ولابد أن نكون قد نسينا هذا العلم عند ميلادنا، ثم نعود لنتذكره عند رؤيتنا للأشياء الحسية وهذا هو الحل الممكن الوحيد، لأن التجربة تظهرنا على أن كل البشر لا يدركون هذه المفاهيم التي أشرنا إليها، ولكنهم يصلون إليها بعد التجربة الحسية، فلابد أنهم يتذكرون علماً سابقاً لهم، لأن هذه المفاهيم لا توجد فيما يقدمه الحس إلينا، فمن أين ستأتي إذن إلا من علم سابق لنا ولكنا نسيناه؟ ونتيجة هذا هو أنه لابد أن تكون أنفسنا قد وجدت قبل اتحادها مع البدن، ولابد أن تكون عند ذلك حائزة على الفكر، أي على العلم»[1].

وقد كان الهدف من إثبات القبليات «أنها هي التي

(١) محاورة فيدون، أفلاطون، ترجمة عزت قرني، ص ٤٤.

تضمن ثبات الحقيقة في ظل عالم المحسوسات المتغيرة، وأنها تشكل قاعدة تتلقى المدخلات الحسية الجزئية، وبالتالي فهذا يفسر بنظرهم تكون المعارف الكلية، ومن جهة أخرى تفسح لهم المجال لإثبات مجردات عن الحس موضوعياً كإثبات الله باعتباره لا يمكن أن يقع عليه الحس في معتقدهم»[1].

وسيأتي بيان المشاكل الفلسفية التي ولدها القول بالقبليات.

ثم جاء ديكارت (١٦٥٠م) الذي يعتبر أبرز من يمثل هذا المذهب في العصر الحديث، فحاول أن يكشف عن السبيل الوحيد والصحيح للعثور على المعرفة اليقينية الصادقة، فابتكر منهج الشك الذي قوض به كل ما سبق أن سلم به، وقد مر عرض هذا المنهج في مبحث إمكان المعرفة.

بدأ ديكارت بحثه في المعرفة بتبيين أصل الأفكار فقام بتقسيمها إلى **ثلاثة أقسام**:

١ ـ **أفكار غامضة**: وهي الأفكار التي يستمدها الإنسان من الموجودات الخارجية عن طريق الحس كفكرة اللون والصوت والحرارة والبرودة، وهذا النوع من الأفكار ليس له

---

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشي من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، رسالة ماجستير، القدس، فلسطين، ص ١٩.

قيمة عند ديكارت لأنه مستمد من الحواس التي تخطئ وتخدع، وبالتالي لا تصلح أن تكون مصدرا دقيقا من مصادر المعرفة.

٢ ـ **أفكار مختلقة**: هذه الأفكار تصنعها المخيلة من الأفكار السابقة، كصورة حصان ذو أجنحة، والعنقاء وغيرها، وهذه الأفكار أيضاً لا قيمة لها لأنه لا وجود لها في الخارج.

٣ ـ **أفكار فطرية**: وهي أفكار بديهية سابقة على التجربة نولد مزودين بها في العقل دون كسب أو تحصيل، وهذه الأفكار عند ديكارت تتميز بكونها أفكاراً واضحة لأنها من صنع الله، وبكونها لا تحتاج إلى برهان أو دليل عليها، وهذه الأفكار هي التي تكون أساس المعرفة.

يقول ديكارت: «هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً في، وبعضها غريباً عني ومستمداً من الخارج، والبعض الآخر وليد صنعي واختياري، فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم شيئاً أو حقيقة أو فكراً يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة، ولكني إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج، ويبدو لي أخيراً

أن عرائس البحر الفاتنات والخيل ذوات الأجنحة الطائرة وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال إنما هي من صنع نفسي واختراعها»[1].

ومصدر هذه الأفكار الفطرية عند ديكارت هو الله، فهو الذي يزود عقل الإنسان بها منذ ولادته، يقول: «لاحظت أيضاً بعض القوانين التي أقامها الله في الطبيعة، والتي طبع في نفوسنا معارفها، بحيث أنه بعد التفكير فيها تفكيراً كافياً لا نقدر على الشك في أنها روعيت بدقة في كل ما هو موجود»[2].

ولا يعني هذا أن العقليين ينكرون دور الحس إنكاراً تامّاً، بل مقصودهم أن إدراكنا للأشياء عن طريق العقل يكون أكثر وضوحاً وتميُّزاً، بينما الحواس لا تنقل الصورة على الوجه الصحيح بل كثيراً ما تخطئ وتخدع.

وقد أيد هذا المذهب بعد ديكارت مجموعة من الفلاسفة مثل: اسبينوزا (١٦٧٧م)، ومالبرانش (١٧١٥م)، وليبنتز (١٧١٦م)، وغيرهم.

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢) مقال عن المنهج، ديكارت، ص١٦٨.



المبحث الثاني

المذهب الحسي

بعد أن رأى أفلاطون ومن بعده ديكارت أن المعرفة الحاصلة عن طريق الحواس معرفة ظنية، ووصف أفلاطون للموجودات الحسية بأنها مجرد أشباح وظلال؛ جاء الفلاسفة الحسيون ورأوا أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد لكل الحقائق، وأنه لا يمكن أن تنشأ فكرة دون الحس، ومن حرم حاسة حرم العلم، فجميع الأفكار عند الحسيين متوقفة على الحس، فالتجربة الحسية هي التي تطبع على الذهن الصور الجزئية للعالم الخارجي.

وترجع جذور هذا المذهب إلى أرسطو الذي ذهب إلى أنه «إن فقدنا حساً ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علماً ما»[1]، لكن رغم تأكيد أرسطو على أهمية الحواس إلا أن هذا القول «لا ينسحب عنده على بديهيات العلم والتفكير التي يتعذر استنباطها من مبادئ أعلى منها، بل تعتبر عنده بحكم

(١) منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ٢/ ٣٨٥.

قيمتها المطلقة بالنسبة للنشاط المعرفي مرتكزات فكرية نظرية عقلية لا تجريبية»[1].

وقد تبلور هذا المذهب على شكل نظرية في العصر الحديث على يد مجموعة من الفلاسفة، أبرزهم فيلسوفان، هما: جون لوك (ت١٧٠٤م)، وديفيد هيوم (ت١٧٧٦م)، ويعتبر جون لوك المؤسس الحقيقي للمذهب التجريبي، بل هو أول من أفرد البحث في نظرية المعرفة في بحث فلسفي خاص كما مر معنا، وذلك في كتابه: «مقالة في العقل البشري»، كما جمع هيوم أفكاره في كتابين هما (مقالة ـ رسالة ـ في الطبيعة البشرية) و(مبحث في الفاهمة البشرية أو تحقيق في الذهن البشري)، وسنركز في عرض هذا المذهب على آراء هذين الفيلسوفين:

أولاً: المذهب الحسي عند جون لوك:

وضع جون لوك أفكاره في كتابه «مقالة في العقل البشري»، فبدأ بنقد الرؤية الديكارتية حول الأفكار الفطرية ليبدأ بذلك تأسيس رؤية جديدة، ثم قرر أن كل معارفنا مستمدة من التجربة وحدها، وأنه لا يوجد في العقل أية مبادئ فطرية، فالعقل عبارة عن صفحة بيضاء خالية تماماً من

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، ص١٢.

أي معرفة، ثم يتم ملؤها بعد ذلك عن طريق التجربة، واستدل لذلك بأن القبائل المتوحشة لا تعلم هذه المبادئ الفطرية، وأن الأطفال يجهلونها تماماً، وفي بيان مذهبه يقول: «فلنفترض إذا أن الذهن على حد قولنا صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف وبدون أية أفكار، فكيف يحدث أن يُملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه فيه مخيلة الإنسان المشغولة التي لا حد لها، بتنوع يكاد ألا يكون له نهاية؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة من ذلك تتأسس جميع معرفتنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً»[1].

وفي الباب الثاني من كتابه جعل للأفكار مصدرين، هما:

١ ـ **الإحساس المباشر**: فعندما تكون أمامك برتقالة فإنك تدرك لونها وشكلها ورائحتها إدراكاً مباشراً، ثم تنطبع بعد ذلك في العقل.

٢ ـ **التأمل الباطني**: كالتصور والتذكر، وهذا لا يكون إلا بعد المصدر الأول؛ أي: بعد تلقي المعطيات الحسية من الأشياء الخارجية، وبناء على ما قرره في هذا الباب نستنتج أن العقل عند لوك منفعل لا فاعل، وهو عاجز عن تكوين أية أفكار غير التي تمده به الحواس.

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، رسل، ص١٧٨.

ثم قسم لوك الأفكار إلى قسمين:

١ ـ **أفكار بسيطة**: وهي الأفكار التي تأتي إلى العقل من الخارج، وهذه الأفكار إما أن تأتي عن طريق حاسة واحدة كاللون عن طريق البصر، والصوت عن طريق السمع وهكذا، وإما أن تأتي عن طريق عدة حواس كالامتداد والشكل.

٢ ـ **أفكار مركبة**: وتتكون هذه الأفكار من الأفكار البسيطة، بحيث يقارن بينها ويؤلف منها أفكارا أخرى، **ومن هذه الأفكار**:

أ ـ **فكرة العلاقات**: وهي فكرة العلاقة التي تحدث في الذهن بين فكرة وفكرة بحيث تستدعي الفكرة فكرة أخرى؛ كالعلاقة بين الأبوة والبنوة، وفكرة الطول والكم التي تأتينا من مقارنة شخص بآخر، وعلاقة العلية التي تأتينا بواسطة الإحساس بتتابع منتظم بين ظاهرتين، فبرؤيتنا مثلاً درجة من الحرارة يذوب عندها الشمع تتكون لدينا فكرة علاقة سببية بين الحرارة وذوبان الشمع[١].

ب ـ **التجريد**: أي: تجريد الجزئيات الخارجية لتكوين أفكار عامة، وبذلك يتبنى لوك الموقف التصوري، وفي ذلك يقول: «إن كل الأشياء الموجودة هي جزئية، لكننا بتجريد

---

(١) انظر: مع الفيلسوف، محمد الفندي، ص١٦٣.

أفكارنا عن الأشياء، وبفصلها عن القسمات الدقيقة والتفاصيل الجزئية فإننا نكون أفكاراً عامة»[١].

ج ـ **فكرة الجوهر**: فرغم اتجاهه التجريبي إلا أن لوك يعتقد أن الجوهر شيء تنتمي إليه الصفات نفترض وجوده لكي نبرر به ارتباط الصفات المختلفة بعضها ببعض، لكننا لا نملك فكرة واضحة متميزة عن ذلك الشيء، وهكذا نلاحظ أن فكرته عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي.

كما يرى لوك أن هناك **ثلاثة أنواع من المعارف**:

١ ـ **المعرفة الحدسية**: ويقصد بها المعرفة البديهية الواضحة بذاتها، والتي يدركها العقل مباشرة دون الحاجة إلى دليل أو برهان.

٢ ـ **المعرفة بالبرهان**: وهي المعرفة التي يتوصل إليها لا بصورة مباشرة ولكن بواسطة دليل أو بواسطة أفكار أخرى.

٣ ـ **المعرفة الحسية**: وهي المعرفة المعتمدة على الإدراك الحسي، ويمثل لوك لهذه المعارف بقوله: «فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هي معرفة حدسية، ومعرفتنا بوجود الله هي معرفة برهانية، ومعرفتنا بالأشياء المائلة للإحساس هي

---

(١) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ٢/٣٧٦.

معرفة حسية»[1].

ثانياً: المذهب الحسي عند ديفيد هيوم:

يعتبر هيوم أهم رموز المذهب التجريبي، إذ اكتملت على يديه بنية هذا المذهب، فقام بتنقيته من العناصر غير التجريبية في فلسفة لوك، وأراد أن يخلصه من أي عنصر غير تجريبي ما دامت أن فلسفة سابقيه حملت في طياتها شكلاً من أشكال الميتافيزيقا.

بدأ هيوم فلسفته ببيان أن أصل المعرفة مكون من مدركات بسيطة يتلقاها العقل من الحس، **وهذه المدركات قسمان:**

١ ـ **انطباعات**: وهي ما ينطبع بها الإنسان انطباعاً حسيّاً مباشراً حين يدرك شيئاً بإحدى حواسه الظاهرة، كإدراك حرارة النار ورؤيتها، أو أن يدرك شيئاً بإحدى حالاته الوجدانية كالغضب والحب.

٢ ـ **أفكار**: وهي الصور الذهنية والذكريات التي خلفتها تلك الانطباعات كتذكر حرارة النار وتذكر الغضب، وهذه الأفكار أقل وضوحاً وأضعف أثراً من الانطباعات، فالأفكار أساسها الانطباعات، ولا تكون الأفكار دون انطباعات

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، رسل، ص١٨١.

سابقة، يقول هيوم: «يمكننا عند هذا الحد إذا، أن نقسم كل إدراكات ذهننا إلى صنفين أو نوعين يتمايزان باختلاف درجات القوة والحدة في كلٍّ منهما، فأما أقلهما قوة وحيوية فتسمى عامة خواطر (Thoughts) أو أفكارا (Ideas). وأما النوع الآخر من الإدراكات، فلا يتوفر لها اسم لا في لغتنا ولا في أغلب اللغات الأخرى؛ وأقدر أن ذلك يعود لعدم الاضطرار في أي غرض من الأغراض ما خلا الغرض الفلسفي، إلى لفظ عام أو إلى تسمية عامة ترتب تحتها تلك الإدراكات، فلنجوز لأنفسنا بعض الحرية لتسميتها انطباعات (Impressions)... إذاً؛ أعني بلفظة الانطباع جميع إدراكاتنا الأكثر حياة، إذ نسمع أو نبصر أو نحس أو نحب أو نكره أو نشتهي أو نريد، ونحن نميز الانطباعات عن الأفكار وهي الأقل حيوية»[١].

وقد رتب هيوم على هذا الأساس استحالة أن تصدر أي فكرة عن غير الحس، حتى لو كانت الفكرة خيالية كفكرة (جبل من ذهب)، يقول: «عندما تخطر ببالنا فكرة جبل ذهبي، فإننا لا نزيد عن ربط فكرتين قابلتين للارتباط هما فكرتا الذهب والجبل، وقد ألفناهما من قبل، ويمكننا تصور فرس فاضل؛ ذلك أننا بالرجوع إلى شعورنا نستطيع أن نتصور الفضيلة،

---

(١) تحقيق في الذهن البشري، ديفيد هيوم، ص٤٠.

وهذه يمكننا أن نركبها إلى صورة فرس وشكل فرس، وهو حيوان أليف لنا، وباختصار، فإن كل مواد التفكير هي مشتقة إما من إحساسنا الداخلي أو من إحساسنا الخارجي، وإنما إلى الذهن والإرادة وحدهما يرجع مزج هذه وتركيبها، وبعبارة فلسفية سأقول: إن كل أفكارنا، وهي أضعف إدراكاتنا، هي نسخ من انطباعاتنا وهي أقوى تلك الإدراكات»[1].

ويرى أيضاً أن الأفكار مرتبطة ببعضها البعض وفق ما يسميه (قانون تداعي الأفكار)، فبهذا القانون يفسر هيوم ضم الإحساسات المتفرقة التي تأتي من الشيء الواحد ليستبعد عمل العقل، فالمعطيات الحسية للبرتقالة كاللون والطعم والشكل... إلخ، تظل في الذهن أشتاتاً متفرقة إذا اعتمدنا على الحس وحده، لكن هذه الإحساسات تتسارع إلى اجتذاب بعضها إلى بعض بواسطة قانون التداعي، وهو الذي يبرر لنا الحكم على هذه الإحساسات المتفرقة بأنها شيء واحد، بخلاف العقليين الذي يرون أن للعقل دوراً في الحكم على هذه الإحساسات بأنها شيء واحد، **وهناك ثلاث علاقات يتم من خلالها الترابط بين الأفكار وهي:**

١ ـ **التشابه:** كتذكر شخص ما فإن ذلك يستدعي تذكر شخص آخر.

---

(١) المرجع السابق، ص٤٠ ـ ٤١.

٢ ـ التجاور في الزمان والمكان: كتذكر مسكن معين فإنه يستدعي تذكر المسكن الذي يجاوره، أو تذكر أمر في يوم معين فإنه يستدعي تذكر ما حدث بالأمس في نفس وقت حدوث اليوم.

٣ ـ السبب أو الأثر: كتذكر الجرح فإنه يستدعي تذكر الألم المصاحب له.

يقول هيوم: «أما بالنسبة إلي فيبدو أن هناك ثلاثة مبادئ وحسب للاقتران بين الأفكار وهي: التشابه، والتجاور في الزمان أو في المكان، والسبب أو الأثر، ولا شك على ما أعتقد في أن هذه المبادئ تصلح لإقران الأفكار، فاللوحة تذهب بأفكارنا طبيعيّاً إلى الأصل، وذكر المنزل في المبنى يؤدي طبيعيّاً إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها، وإذا ما فكرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الامتناع عن التفكير في الألم الذي يتليه»[١].

وقد استدل هيوم على مذهبه في قصر المعرفة على الحس **بدليلين**:

الأول: أننا إذا حللنا جميع أفكارنا فإنها تنحل إلى مجموعة أفكار بسيطة، كل فكرة منها تمثل صورة لانطباع حسي.

---

(١) مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ص٤٦.

الثاني: أن من حرم حاسة حرم الأفكار، فمن حرم حاسة البصر مثلاً لا يمكن أن يكون فكرة عن اللون، وفي ذلك يقول: «وحتى أستدل على ذلك، فإني آمل أن تكون الحجتان الآتيتان كافيتين: **أولاً**: إننا عندما نحلل خواطرنا أو أفكارنا، مهما كانت مركبة أو جليلة، نجد دائما أنها تنحل إلى تلك الأفكار البسيطة... **وثانياً**: إذا حدث بسبب تعطل عضو من الأعضاء، أن إنساناً ما لم يكن قادراً على إحساس ما، فإننا نجد دائماً أنه عاجز قليلاً عن الأفكار المتعلقة بذلك الإحساس، فالأعمى لا يمكنه أن يكون أي فكرة عن الألوان، وكذلك الأصم عن الأصوات، فإذا ما عاد لأيٍّ منهما ذاك الحس الذي كان يعوزه انخرق له به معبر جديد إلى إحساساته، ينخرق به كذلك ممر إلى الأفكار»[1].

وسيأتي معنا في الفصل الخاص بطبيعة المعرفة أنه على الرغم من اتجاه هيوم التجريبي إلا أنه يفسر التجربة تفسيراً مثالياً، فالواقع عنده مجموعة من الانطباعات الحسية، وتابعه على ذلك الفيلسوف النمساوي أرنست ماخ أحد مؤسسي التجريبية النقدية (١٩١٦م)، فقد ذهب إلى أن الشيء مركب أحاسيس، ورفض فكرة السببية على أساس أنها غير معطاة في التجربة، وقد رد عليهما انجلز في كتابه (ضد دوهرنج)،

(١) تحقيق في الذهن البشري، ديفيد هيوم، ص٤٢.

ولينين في كتابه (المادية والمذهب النقدي التجريبي)[1].

وقد شهد القرن العشرين ظهور الوضعية المنطقية التي تعتبر امتداد لتجريبية هيوم، وكان أول ظهورها على يد (موريتس شليك ١٩٣٦م) الذي ترأس حلقة فينا عام ١٩٢٩م، وكان من أبرز أعضائها (رودولف كارناب ١٩٧٠م)، و(كورت غودل ١٩٧٨م)،وقد وضع هؤلاء مبدأ التحقق الذي مفاده: أن أي عبارة لا نستطيع إثباتها عن طريق التجربة فهي مجرد لغو، فما يكون له معنى هو ما يمكن إثباته تجريبياً، يقول شليك: «إنه حتى نفهم قضية ما، ينبغي أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة، وهذه الحالات هي وقائع الخبرة، فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها»[2].

---

(١) يُنظر: الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين، بإشراف روزنتال ويودين، ص٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٢) مشكلات الفلسفة، ماهر عبدالقادر محمد علي، ص١١٢.

المبحث الثالث

المذهب النقدي

بعد أن طغى المذهبان العقلي والتجريبي على الساحة الفلسفية جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٨٠٤م) ليجد حلّاً للصدام بينهما، فتبنى موقفاً وسطاً وقرر أن المعرفة تتم بالحس والعقل معاً، فتمثلت فلسفته النقديةُ العقلانيةَ عند ديكارت والتجريبيةَ عند لوك وهيوم.

وقد كان كانط في مرحلته الأولى فيلسوفاً عقليّاً متأثراً إلى حد ما بليبنتز وفولف، ثم تأثر بعد ذلك بالنزعة التجريبية في حدود عام (١٧٦٥م) تقريباً، ثم حصل التحول بعد ذلك إلى المرحلة النقدية كما حدده بعضهم في عام (١٧٧٠م)، ويمثل هذه المرحلة كتابه «نقد العقل المحض»، يقول فردريك كوبلستون: «يصعب أن نتوقع أننا نستطيع أن نقرر بالضبط متى رفض كانط فلسفة ليبنتس وفولف، وبدأ في إنتاج مذهبه الخاص، ومع ذلك نستطيع، لأغراض عامة، أن نأخذ تعيينه أستاذاً في عام (١٧٧٠م) على أنه تاريخ مناسب، بيد أن كتابه

نقد العقل الخالص لم يظهر حتى عام (١٧٨١م)، وفي خلال السنوات الإحدى عشرة التي مضت في هذه الفترة كان كانط يمعن النظر في فلسفته»[١].

وخلاصة فلسفة كانط أن المعرفة كلها تبدأ مع التجربة لا منها على حد تعبيره، خلافاً لجون لوك الذي يرى أن المعرفة تبدأ من التجربة، بمعنى أن منشأ المعارف كلها عائد إلى التجربة وحدها، يقول كانط: «تبدأ معرفتنا كلها مع التجربة، لا ريب في ذلك البتة؛ إذ كيف تستيقظ قدرتنا المعرفية إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال مواضيع تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التصورات من تلقائها، وتحرك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالمواضيع تسمى التجربة، زمنيّاً لا تتقدم إذن أي معرفة عندنا على التجربة، بل معها تبدأ جميعا»[٢]، ويقول: «كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفاهمة وتنتهي في العقل»[٣].

لكن مع ذلك يرى كانط أن هناك معارف قبلية لم

---

(١) تاريخ الفلسفة، فردريك كوبلستون، ٦/٢٦٢.

(٢) نقد العقل المحض، إيمانويل كانط، ص٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥٣.

تستمد من التجربة وتتميز بالضرورة والكلية، يقول: «على الرغم من أن معرفتنا كلها تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة؛ لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية هي الأخرى مركبة مما نتلقاه من الانطباعات الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية ـ المحفزة وحسب بالانطباعات الحسية ـ يصدر تلقائيّاً ويشكل إضافة لا نفرقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبهنا وجعلنا ماهرين في تمييزها منها، ثمة إذا سؤال ما زال به حاجة على الأقل إلى بحث أكثر دقة، ولا يجاب عنه فوراً من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة وحتى عن جميع الانطباعات الحسية؟ وتسمى مثل هذه المعارف قبلية، وتفرق عن المعارف الأمبيرية التي مصدر بعدي أي في التجربة»[1].

والتجربة تقدم معطيات حسية منفصلة كاللون والطعم والرائحة... إلخ، فيتلقفها العقل بقوالب وإطارات قبلية تنظمها وترتبها، وهكذا تتكون لدينا معرفة حسية عقلية، ولنضرب لذلك مثالاً: لنفرض أن أمامنا برتقالة ندرك لونها عن طريق العين، وندرك طعمها عن طريق اللسان، وندرك رائحتها عن طريق الأنف... إلخ، وهذه المعطيات الحسية

(١) المرجع السابق، ص٥٣.

تدخل إلى العقل مشتتة منفصلة بعضها عن بعض، فكيف نربط بينها؟ يرى هيوم أن هذه المعطيات تجتمع بطريقة آلية عن طريق قانون التداعي كما بيّنا ذلك سابقاً، بينما يرى كانط أن الربط بين هذه الانطباعات الحسية المنفصلة بعضها ببعض يتم عن طريق العقل وحده، فالعقل يحتوي على مبادئ قبلية تلملم شتات هذه المعطيات الحسية لتصبح مترابطة بعد ذلك.

ومن أهم هذه المبادئ العقلية عنده مبدأ الزمان ومبدأ المكان، فكل الموضوعات الخارجية حين ندركها ندركها في زمان ومكان ولا يمكن لنا أن ندركها مجردة عن هذين المبدأين، وفي ذلك يقول: «المكان ليس مفهوماً أمبيرياً استمد من تجارب خارجية، ذلك أنه حتى يمكن لبعض الإحساسات أن تُنسب إلى شيء ما في الخارج مني ـ أي: إلى شيء قائم في موضع من المكان غير الموضع الذي أوجد فيه ـ وحتى يمكنني أن أتصور الأشياء بعضها خارج بعض وإلى جانب بعض، وبالتالي لا من حيث هي متميزة وحسب، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة أيضاً، يجب أن يطرح تصور المكان سلفاً كأساس، ومن ثم فإن تصور المكان لا يمكن أن يستمد بالتجربة من علاقات الظاهرات الخارجية، بل إن التجربة الخارجية عينها ليست ممكنة إلا

بوساطة ذلك التصور»[١]، وهناك أيضاً مبادئ عقلية فطرية أخرى سابقة على التجربة غير المكان والزمان تمثل جزءاً من بنية العقل يطلق عليها اسم (المقولات).

يقول هنتر ميد ملخصاً مذهب كانط في صورة واضحة: «الحل الوسط الذي أتى به كانط: وعلى ذلك فإن كانط يرى أن أذهاننا تصنع الطبيعة أو الواقع الفيزيائي ولكنها لا تصنعه من لا شيء، فحواسنا تمدنا بالمادة الخام عن طريق ردود أفعالها إزاء الشيء في ذاته، ومع ذلك فإن هذا النصيب الذي تسهم به الحواس هو مادة خام بحق، فهو خليط ليس له أي قوام أو تنظيم، وكل ما يكتسبه من تشكيل أو تنظيم إنما يفرض عليه من أذهاننا، التي تأتي بالإطار أو القالب الذي ينبغي أن تصب فيه الكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولية، فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقي الانطباعات، كما كان يرى المفكرون السابقون، وإنما هو أداة إيجابية لا تكف أبداً عن أداء العمل الذي تقوم به، وهو تحويل الكثرة المتدفقة من الإحساسات إلى عناصر منظمة لها معناها، وأخيراً فإن التركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذي يتكشف في الحصيلة النهائية لعملية المعرفة، فالواقع كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى، وهو

(١) المرجع السابق، ص٧٣.

تركيب أكثر مما هو تلق، وكل ما يجعل العالم مترابطاً ذا معنى يأتي مما يسميه كانط (الفهم)، بل إن الزمان والمكان وهما الوسيلتان الرئيستان اللتان نعرف من خلالهما عالمنا، هما صورتان ذهنيتان أوليان للفهم، كما هي الحال أيضاً في كل المقولات أو الشروط الأساسية للمعرفة، وهي الكم والكيف والعلية، الخ، وبينما قد تكون المادة الخام آتية من الخارج فحسب عن طريق الإحساس، فإننا نحن الذين نصنع عالمنا أعني ذلك الكون المنظم المعقول الذي نستطيع فيه أن نعيش ونفكر، وهكذا يولي كانط أهمية متساوية لصور الفهم العقلية التي هي كامنة في التفكير وضرورية لتجربة الفهم وللمعطيات التجريبية، ذلك لأن هذه المعطيات الإدراكية تمد الذهن بمضمونه الكامل، على حين أن الصور الذهنية تقوم بما يوحي به اسمها بالضبط، أعني أنها تضفي على هذا المضمون شكلاً وصورة»[١].

(١) الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ص١٩٣ ـ ١٩٤.

المبحث الرابع

المذهب الحدسي

المذهب الحدسي أو الصوفي هو المذهب الذي يرى أن الحدس أو الغريزة مصدر يقيني من مصادر المعرفة، فالمعرفة اليقينية هي ما ينقدح في النفس من غير توسط نظر واستدلال، والبصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك ما يعجز العقل عن إدراكه.

وزعيم هذا الاتجاه في الفلسفة الحديثة هو الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٩٤١م)، الذي جاء في فترة ساد فيها الاتجاه المادي وتقدمت فيها العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي، وامتد فيها التفسير المادي ليشمل الظواهر الإنسانية، فحدثت ردة الفعل التي حمل لواءها برجسون، فأعلى من شأن الحدس وصار زعيماً للاتجاه الروحي، ووضع عدة كتب ساهمت في إرساء قواعد الروحية المعاصرة منها: (بحث في المعطيات المباشرة للوعي) و(التطور المبدع) و(منبعا الأخلاق والدين).

وقد جعل برجسون للمعرفة **طريقين**:

الأول: طريق يسير عليه العلم معتمداً على العقل والتجربة، وهذا الطريق ينظر إلى الشيء من الخارج، ويعتبر العقل فيه وسيلة لإدراك الأجسام المادية والوقائع المحسوسة، فالمادة هي الميدان الذي لا يستطيع العقل تجاوزه، وإذا تجاوزها فإنه يكون عرضة للوقوع في الخطأ والتناقض.

والثاني: طريق تسير عليه الميتافيزيقا اعتمادا على الحدس فقط، وهذا الطريق ينفذ إلى باطن الشيء وحقيقته بخلاف الطريق الأول، يقول برجسون: «ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق الحدس»[1]، ويقول: «إن الغريزة وحدها هي المعرفة على بعد»[2].

فلا يمكن عند برجسون أن يُتوصل إلى المطلق عن طريق العقل أو التجربة، فالعقل «عاجز عن تصور طبيعة الحياة على حقيقتها، وعن إدراك المغزى العميق لحركة التطور»[3]، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالحدس فقط، وفي ذلك يقول: «لا يمكن أن نستحوذ على المطلق إلا من خلال

---

(١) المدخل إلى الميتافيزيقا، هنري برجسون، ترجمة: محمد علي أبو ريان، ضمن كتاب تاريخ الفكر الفلسفي، ٤/ ٤٣٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الغربية، رسل، ٣/ ٤٤٧.

(٣) التطور المبدع، هنري برجسون، ص١.

حدس، بينما يرجع كل شيء آخر إلى التحليل»[1].

فالحدس الصوفي وحده هو الذي يكشف ماهية الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة دون الاعتماد على العقل، وما يبدو غامضا للعقل يكون في أتم الوضوح بالنسبة للحدس، وهكذا يعطي برجسون الحدس والغريزة النفسية مجالاً خاصّاً يتعلق بالميتافيزيقا، ومجالاً خاصّاً للعقل والتجربة يتعلق بالمادة، فلكل منهما مجال محدد يتعين عليهما الالتزام به، وينبغي علينا ألا نخلط بين الطريقين لكي تتسم النتائج المستقاة منهما بالوضوح والدقة.

وممن جعل الحدس مصدراً يقينيّاً من مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي الصوفية وأتباع الفلسفة الإشراقية والحكمة المتعالية الذين يستعملون بعض المصطلحات التي تقع ضمن دائرة الحدس كالكشف والإلهام والإشراق والذوق، ومن هؤلاء ابن عربي الذي يقول: «فوالله ما كتبت فيه ـ أي: الفتوحات المكية ـ حرفاً إلا عن إملاء إلٰهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني»[2].

ويقول الشيرازي مؤسس مدرسة الحكمة المتعالية:

---

(١) المدخل إلى الميتافيزيقا، ٤/ ٤٢٩.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ١/ ١٣٦.

«المتبع هو البرهان اليقيني أو الكشف»[1].

ويرى الصوفية أن المعرفة الحاصلة عن طريق الحس أو العقل لا تكون تامة، بل العلم اليقيني الكامل هو ماكان عن كشف وإلهام، يقول ابن عربي: «فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن نظر وفكر وظن وتخمين»[2].

ومن هؤلاء من جعل الكشف والإلهام حاكماً على النصوص الشرعية، يقول الغزالي: «ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف»[3].

وطريق المكاشفة عندهم لا يكون إلا بقطع العلائق الدنيوية، وتفريغ القلب عن شواغلها، والالتزام ببعض الرياضات والمجاهدات، والانصراف عن كتب العلم الشرعي التي هي عوائق تحجب السالك عن الوصول إلى المعرفة.

يقول الغزالي: «ولا تظنن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ١/ ٢١١.

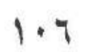
(٢) الطبقات الكبرى المسمى لواقح الأنوار القدسية في مناقب العلماء والصوفية، الشعراني، ١/ ١٤.

(٣) إحياء علوم الدين، الغزالي، ١/ ١٠٤.

والموت فقط، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة، فإذا جلس في مكان خالٍ، وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائماً: الله الله الله بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خبر معه من نفسه ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئاً إلا الله سبحانه وتعالى انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم؛ فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة، وانكشف له ملكوت السماوات والأرض، ورأى ما لا يمكن شرحه ولا وصفه، كما قال النبي ﷺ: (زويت لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغربها)، وقال الله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام:٧٥]، لأن علوم الأنبياء عليهم السلام كلها كانت من هذا الطريق، لا من طريق الحواس، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾﴾ [المزمل:٨]، معناه: الانقطاع عن كل شيء، وتطهير القلب من كل شيء، والابتهال إليه سبحانه وتعالى بالكلية، وهو طريق الصوفية في هذا الزمان»[1].

---

(١) كيمياء السعادة، الغزالي، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.



المبحث الخامس

المذهب البراجماتي

تقوم الفلسفة البراجماتية على أن صحة الفكرة تعتمد على نتائجها الإيجابية، وقد كان أول من صاغ هذه الفلسفة الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرز بيرس (١٩١٣م) وذلك في مقالة له بعنوان (كيف نجعل أفكارنا واضحة؟) ثم ساهم في تشييد أركانه بعد ذلك وليم جيمس (١٩١٠م)، وجون ديوي (١٩٥٢م) اللذين كان يجمعهم (النادي الميتافيزيقي) في كمبردج والذي تدور فيه مناقشاتهم ومطارحاتهم الفلسفية.

ويتفق البراجماتيون على أن المعيار الوحيد للحقيقة هو ما يترتب عليها من ثمرات وآثار، وصحة الأفكار تقاس بما يترتب عليها من منفعة، وهي بهذا تتفق مع الاتجاه التجريبي في الاعتماد على الخبرة الحسية والواقع الخارجي، إلا أن التجريبية كانت تعود إلى الوراء وذلك برد المعرفة إلى جذورها، بينما تعتني البراجماتية بما يترتب على الأفكار من نتائج وآثار، يقول وليم جيمس عن هذا الاتجاه: «إنه اتجاه

تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية، المبادئ، النواميس، الفئات، الحتميات، المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق»[1].

ويطرح جون ديوي صورة أخرى للبراجماتية تعرف باسم (الذرائعية) أو (الأداتية)، والتي تعني أن المعرفة ذريعة وأداة للعمل، فالفكرة الصادقة هي الهادية إلى حل المشكلات، وفي ذلك يقول: «إن الأفكار ليست تكون أفكارا حقيقية إلا إذا كانت أدوات نستعينها في حل المشاكل، والفكرة من الناحية المنطقية ليست إدراكاً شاحباً لشيء ما، وليست مركباً من عدد من الإحساسات، إن الرجل المتوحش قد يكون قادراً على تكوين صورة عن الأعمدة والأسلاك، ولكن إذا لم يعرف شيئاً عن التلغراف، فلن تكون لديه فكرة، أو على الأقل فكرة صحيحة عن الأعمدة والأسلاك، ذلك أن الفكرة لا يمكن عقلياً أن تتحدد بتركيبها، وإنما تتحدد فقط بوظيفتها وفائدتها، وفي المواقف المريبة أو غير المحددة ما يساعدنا على تكوين الحكم وعلى الاستنتاج بواسطة استباق حل ممكن هو فكرة، وليس شيئاً آخر، إنها فكرة بفضل ما تفعله من إيضاح مشكل، أو التنسيق بين ما هو متناثر شذرات، لا بفضل تركيب طبيعي»[2].

---

(١) البراجماتية: وليم جيمس، ص٧٦.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ص١٤٨.

المبحث السادس

الموقف الصحيح من مصادر المعرفة

رأينا في العرض السابق أن كل مذهب من هذه المذاهب قد حصر المعرفة في طريق واحد، أو اعتمد مصدراً رئيسياً واحداً وجعل للمصادر الأخرى دوراً ثانوياً، فضيقوا بذلك طرق المعرفة ومصادرها.

أما الإسلام فإنه لما كانت المعرفة التي يدعو إليها معرفة شاملة كانت وسائل تحصيلها متنوعة، فلم يحصر المعرفة في طريق واحد كما ذهب إلى ذلك أتباع المذاهب السابقة، وهي على تنوعها إلا أنها منسجمة متآلفة لاتعارض بينها، يقول ابن تيمية رحمه الله: «فطرق المعارف متنوعة في نفسها، والمعرفة بالله أعظم المعارف، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها، فمن حصرها في طريق معين بغير دليل يوجب نفياً عاماً لما سوى تلك الطريق لم يقبل منه، فإن النافي عليه الدليل، كما أن المثبت عليه الدليل»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٨/٤٦.

وهذه الطرق هي: الحس والعقل والخبر، يقول ابن تيمية: «فطرق العلم ثلاث: **أحدها**: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، **والثاني**: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيناً يفيده العقل والقياس كليّاً مطلقاً، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عاماً، والمعين مطلقاً، فإن الكليات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس، **والثالث**: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم أكمل»[1].

فمن اعترف بهذه المصادر الثلاثة واعتبرها مصادر رئيسية في المعرفة كان أكمل علماً من أتباع تلك الفلسفات الذين قصروا طرق المعرفة على طريق واحد منها، يقول ابن تيمية: «أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق»[2].

ولكل مصدر من هذه المصادر مجالاته وخصائصه التي يتميز بها عن الآخر، **وفي ما يلي تفصيل لهذه المصادر الثلاثة**:

---

(١) المرجع السابق، ٧/ ٣٢٤.

(٢) المرجع السابق، ١/ ١٧٩.

أولاً: الحواس:

لقد اهتم الإسلام بالحواس وأولاها عناية خاصة، فأكد على قيمة المعارف الناتجة عنها، وامتن الله تعالى على عباده بأن وهبهم السمع والبصر اللذين هما من جملة الحواس فقال: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: ٣].

كما ذم الله تعالى الكفار لأنهم عطلو الحواس عن أداء وظيفتها التي خلقت من أجلها ولم يجعلوها طريقاً لهم إلى معرفة الحق، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: ١٧٩].

فالموقف الصحيح من الحواس عدم استبعادها من ميدان المعرفة والتشكيك في ما تنقله من المعارف كما ذهب إلى ذلك السوفسطائيون وبعض أتباع المذهب العقلي، بل لها مجالها ووظيفتها الخاصة بها.

وهذه الحواس على نوعين:

١ ـ **حواس ظاهرة**: وهي خمسٌ يختص كل منها بمجال معين في الإدراك، فحاسة البصر للمرئيات، وحاسة السمع للصوتيات، وحاسة الذوق للطعوم، وحاسة الشم للروائح، وحاسة اللمس للكيفيات الملموسة، فكل حاسة من هذه الحواس لها دورها المحدد في عملية الإدراك.

٢ ـ **حواس باطنة**: وبها يحس الإنسان ما يجول في باطنه من اللذة والألم، والحب والبغض، وغير ذلك.

وتكمن أهمية الحواس في أنها مبدأ تكون المعارف والعلوم بما فيها العلوم الضرورية، بدليل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨﴾ [النحل: ٧٨]، فالعقل يولد خالياً من المعرفة ثم تبدأ الحواس في تحصيلها شيئاً فشيئاً، وهذا ما نص عليه كثير من أهل العلم، يقول أبو السعود: «أي: جعل لكم هذه الأشياء آلات تحصلون بها العلم والمعرفة بأن تحسوا بمشاعركم جزئيات الأشياء وتدركوها بأفئدتكم وتتنبهوا لما بينها من المشاركات والمباينات بتكرر الإحساس فيحصل لكم علوم بديهية تتمكنون بالنظر فيها من تحصيل العلوم الكسبية»[١].

ويقول ابن تيمية: «هذه القضايا الكلية كسائر القضايا

---

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود، ٥/١٣١ ـ ١٣٢.

الكلية التي مبادئها من الحس، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان، والحركة والسكون يتناقضان، والجسم الواحد لا يكون في مكانين، وأمثال ذلك»[1].

ويقول: «وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية إلا بتوسط قياس واعتبار حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين وأن الجسم لا يكون في مكانين وأن الضدين لا يجتمعان هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة وعقل أن من ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك وأن الحكم لا يفترق»[2].

فليس في العقل معارف قبلية مستقلة عن التجربة بل كل المعارف مصدرها الحس، ولا يمكن أن يكون مصدر المعرفة شيئاً غيره، يقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد»[3].

ودور الحواس في المعرفة منحصر في نقل المعطيات

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٦/ ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ٤/ ٦٢١.

(٣) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ١/ ٤٣٤.

الحسية إلى العقل، فهي بمثابة نوافذ يتصل الإنسان من خلالها بالعالم الخارجي، وعملية النقل هذه عملية يقينية إذا تحقق فيها **شرطان**:

الأول: سلامة الحواس من الأمراض والعلل.

والثاني: أن لا يحصل خلل في الواقع الموضوعي للأشياء.

يقول القاضي عبد الجبار: «الإدراك طريق العلم إذا كان المدرك عاقلاً، واللبس عن المدرَك زائلاً»[١].

فليست الحواس قادرة على الحكم ولا قاضية على صحة العلوم أو فسادها، بل صاحب الحكم عليها هو العقل، فهو القاضي على صحة العلم بالمدركات، يقول ابن تيمية: «الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات»[٢].

ويقول القاضي عبد الجبار: «إن الحواس لا تتناول كون الشيء صحيحاً أو فاسداً، وإنما يدرك بها الشيء على ما هو عليه لذاته»[٣].

والحواس في إدراكها إنما تدرك الجزئيات فقط، أما معرفة الكليات فخاص بالعقل وحده، يقول ابن تيمية: «إن

---

(١) المغني، القاضي عبد الجبار، ١٢/٥٩.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ٤/٣٩٩.

(٣) المغني، القاضي عبد الجبار، ١٢/٥٥.

الحس إنما يُدرك ريّاً معيناً وموت شخص معين وألم شخص معين أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك فهذه القضية الكلية لا تعلم بالحس بل بما يتركب من الحس والعقل»[1].

وقد أخطأ أتباع المذهب العقلي حين قللوا من شأن الحواس واستبعدوها من ميدان المعرفة اليقينية؛ فإن العقل الذي اعتبروه مصدر المعرفة الرئيسي مفتقر إلى الحس في أداء وظائفه، ولولا الحواس لبقي العقل عاجزاً عن أداء مهامه، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإن الإنسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أموراً معينة جزئية على صفات ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس»[2].

وقد اعتمد العقليون على خطأ الحواس في استبعادها من ميدان المعرفة اليقينية، وقد بيّنا سابقاً أن الخطأ مرده إما إلى عدم سلامة الحواس، وإما إلى الاختلاف في واقع الأشياء الموضوعي، وقررنا أن الحواس تقوم بعملية تصحيح الخطأ بتعاونها في ما بينها، فإننا «نكتشف مثلاً أن لمحة خاطفة للماء الوامض جعلتنا نحسب أن هناك ماء، غير أننا نكتشف الخطأ بالاقتراب وإنعام النظر، وإذا احتاج الأمر فقد

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص٩٣.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ٤/٦١٩.

نوظف حاسة اللمس أو السمع... إن الحواس قادرة على إصلاح أمرها، المزيد من الخبرة الحسية يوضح لنا ما إذا كانت خبرة حسية بعينها جعلتنا نرتكب خطأ ما»[١].

والواقع الذي تدركه الحواس على قسمين:

١ ـ عالم الشهادة: وهو هذا الواقع الحسي المشهود الذي نعيشه.

٢ ـ وعالم الغيب: وهو ما أخبر به الأنبياء من أمور غيبية، فهذه الأمور هي مما يمكن الإحساس بها «ولكن بعد الموت وفي الدار الآخرة ويمكن أن يشهدها في هذه الدار من يختصه الله بذلك، ليست عقلية قائمة بالعقل»[٢].

هذا ما يتعلق بالحواس وأهميتها ودورها في عملية المعرفة، وخلاصة الأمر أنها مصدر يقيني من مصادر المعرفة إذا تحققت سلامتها، وإذا لم يطرأ تغير واختلاف في الواقع الموضوعي الخارجي، والخطأ إنما هو في التصور الذي هو من خواص العقل.

ثانياً: العقل:

مع الإقرار بدور الحواس وكونها مبادئ العلم إلا أن للعقل أيضاً أهمية في المعرفة، فقد جعله الله وسيلة التمييز

---

(١) تفكر، مدخل أخاذ في الفلسفة، سايمن بلاكبرن، ص٣٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص٣٠٩.

ومناط التكليف، وحرم على الإنسان تناول كل ما يسبب تعطيله والإضرار به، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠].

ودعا إلى النظر العقلي وحث عليه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وذم من عطل عقله بالتقليد وعدم التفكير فقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: ١٧٠ ـ ١٧١].

والعقل يطلق على أربعة معان:

١ ـ فيطلق على الغريزة التي جعلها الله للإنسان، وهذا هو المعنى الحقيقي للعقل عند الحارث المحاسبي[(١)].

٢ ـ ويطلق على العلوم الضرورية المشتركة بين العقلاء كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن النقيضان لا يجتمعان

---

(١) ينظر ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث بن أسد المحاسبي، ص٢٠١.

ولا يرتفعان، وأن الكل أكبر من جزئه، وهذان المعنيان لا يقع التفاوت فيها بين الناس.

٣ ـ ويطلق على المعارف والعلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال.

٤ ـ ويطلق على العمل بالعلم، وهذا هو المعنى الذي نفاه الكفار عن أنفسهم كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠].

وقد دلت النصوص على أن العقل يولد خالياً من المعرفة، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]، وكلمة (شيئاً) نكرة في سياق النفي فتعم، فإن الإنسان كما يقول ابن القيم «في أصل الخلقة خلق خالياً ساذجاً لا علم له بشيء من المعقولات ولا المحسوسات البتة، فأول ما يخلق فيه حاسة اللمس فيدرك بها أجناساً من الموجودات كالحرارة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها، فاللمس قاصر عن الألوان والأصوات بل هي كالمعدومة بالنسبة إليه، ثم يخلق له البصر فيدرك به الألوان والأشكال والقرب والبعد والصغر والكبر والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك ثم ينفتح له

السمع فيسمع الأصوات الساذجة والنغمات ثم يترقى في مدارك هذه الحاسة على التدريج حتى يسمع من البعد مالم يكن يسمعه قبل ذلك... ثم يخلق فيه التمييز وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك في هذا الطور أموراً أخر زائدة على المحسوسات لم يكن يدركها قبل ذلك ثم يترقى إلى طور آخر يدرك به الواجب والجائز والمستحيل، وأن حكم الشيء حكم مثله، والضد لا يجتمع مع ضده والنقيضان إذا صدق أحدهما كذب الآخر ونحو ذلك من أوائل العلوم الضرورية»[١].

وقال ابن حزم رَحِمَهُ الله بعد إيراده للآية السابقة: «فصح يقيناً لا شك فيه أن الناس خرجوا إلى الدنيا لا يعلمون شيئاً أصلاً بنص كلام الله عَزَّ وَجَلَّ»[٢].

ويقول الغزالي: «اعلم أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة خلق خالياً ساذجاً لا خبر له من عوالم الله تعالى... وإنما خبره من العوالم بواسطة الإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات»[٣].

فلا وجود لمعارف قبلية في العقل تسبق التجربة،

---

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، ٣/٩٥٧ ـ ٩٥٨.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ٨/٩.
(٣) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص١١٠.

والقائلون بذلك تأثراً بالفلسفة الكانطية يلزمهم الإجابة على الإشكالات المترتبة على القول بالقبليات، ومن تلك الإشكالات: «أن هذه القبليات التي تسبق التجربة ماهي؟ وكيف سيتم تحديدها؟ فكل فرقة يمكنها أن تدعي عدداً من القبليات ليس موجوداً عند غيرها نصرة لمقالاتها، فكيف سيتم تحديد هذه القبليات؟ هل سيتم تحديد القبليات بقبليات مثلها؟ أم سيكون الأمر بمعرفة بعدية أي بعد الحس؟ فإن كان الثاني كيف يحكم على أصله الذي هو أساسه؟ وإن كان الأول فنحن لم نحدد القبليات أصلا فكيف سنعرفها بها؟

وإن تم التسليم أنه تم تحديد عدد من القبليات فما الذي يضمن أن كل البشر عندهم نفس القبليات؟ ولا يكون الأمر في هذا احتكاماً لذاتية غير مطلقة في باقي الناس؟

ثم على فرض أنهم اختلفوا فيما بينهم في عدد القبليات فبعضهم مثلا عنده ثلاث قضايا، وبعضهم ست، هل يمكن لأصحاب الست قضايا أن يقيموا حجتهم على أتباع الثلاث؟ فإن قيل: نعم، قيل: ما الضامن إذا أن باقي الثلاث قبلية؟ وقد أمكن أن يكون ثلاث من ست بعدية بحكم إمكان الاستدلال عليها، لا أن الاستدلال نفسه مرهون مسبقاً بها؟ ثم إن كان هذا في ثلاث فما الذي يمنع أن يكون في الست؟ بمعنى إمكان الزيادة والنقص عليها مطلقاً، ويلزم من هذا التسلسل إلى ما لا نهاية.

وعلى فرض التسليم بأن كل البشر عندهم نفس القبليات وأننا حددنا عددها تماماً دون زيادة أو نقص، فما الذي يضمن صحة هذه القبليات؟ فهي في الواقع لا يمكن التحقق منها البتة، بل هو مجرد التسليم بأنها صحيحة من باب الإيمان الأعمى بأن تلك المعارف القبلية صادقة، وتظل مع ذلك بلا تفسير، لأنها ليست مستنبطة، فلم يقدم لها أي مسوغ أو تعليل، وبالتالي فهي تعامل على أنها قطعية، في حين أنها تضحي من الأسرار الغامضة غموضاً مطلقاً.

ثم على فرض أنها صحيحة تماماً فما الذي يقوي من افتراض أن الواقع نفسه يتبعها؟ ولنفرض أن الإنسان يعتقد أن لكل تغير سبباً قضية قبلية، فما الذي يجعله يفترض أن العالم المحسوس سيعمل وفق معرفته القبلية؟ فإن قال الواقع نفسه، قيل له: أنت لن تعرفه إلا بناء على المعرفة القبلية، والنتيجة حينئذ تكون أن الواقع قد يكون في فوضى وإنما العقل هو الذي ينظمه، فالأمر شبيه بمن يلبس نظارة بلون معين، سيرى الواقع بهذا اللون، ولا يوجد أي ضمانة لكون الموضوع نفسه مماثلاً لتلك الرؤية.

وعلى فرض أنها صحيحة ومطابقة للعالم، فهي قبل الحس، فما علاقة المعرفة الناشئة بما بعد الحس بما قبله؟ وكيف يتفاعل غير المحسوس بالمحسوس؟ فهنا تظل نفس المشكلة التي فرض لأجلها وجود معرفة تسبق الحس، وهي

العلاقة بين العالم العقلي بالعالم المحسوس، فالثاني جزئي معين، والأول كلي تجريدي، فتظل المشكلة كما هي ولكنها تتشكل بقالب جديد فحسب»[1].

فالعقل ليس فيه شيء من المعارف بل جميع العلوم إنما ينتزعها الذهن من الأمور الحسية، **وهذه العلوم على نوعين**:

١ ـ علوم ضرورية لا تحتاج إلى استدلال بل يكفي فيها تصورها ليدرك الإنسان بعد ذلك ضرورتها، وأنها تلزم النفس لزوما لا يمكن دفعه ولا التشكيك فيه، ويخطئ بعضهم فيظن أن كل من يقول بالبديهيات والضروريات يقول بفطريتها في العقل، وليس الأمر كذلك، بل كثير من العلماء والفلاسفة يقول بأن هذه الضروريات والبديهيات ينتزعها الذهن من التصورات الحسية.

ومما يميز هذه الضروريات أن العملية الاستدلالية تستند إليها، يقول المعلمي: «وأما القضايا الضرورية والبديهية فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل، وأن النظر إنما يرجى منه حصول المقصود ببنائه عليها، وإسناده إليها»[2].

---

(١) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية وشيء من آثاره الفلسفية، يوسف سمرين، ص١٩ ـ ٢٠.

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد، المعلمي، ص٣٨.

وهذه الضروريات غير محصورة بعدد معين، ومن أمثلتها: أن الكل أكبر من جزئه، وأن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فالإنسان إذا تصور معنى النقيضين وتصور معنى الاجتماع ومعنى الارتفاع جزم بأنهما لا يجتمعان ولايرتفعان فيكفي فيها تصورها ليدرك ضرورتها.

وينبغي التنبه إلى أن هذه الضروريات تدخلها النسبية فلا تكون ضرورية عند جميع البشر، وذلك من جهة الطريقة التي توصلوا بها إلى المعرفة، فقد تكون ظنية عند أحدهم لأنه توصل إليها عن طريق خبر ظني، وقد تكون قطعية عند أحدهم لأنه توصل إليها عن طريق المتواترات، ومن جهة مستوياتهم الإدراكية وقواهم الذهنية، لكن هذه النسبية لا تلغي صفة الضرورة عنها، يقول ابن تيمية: «كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يبده زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع»[١].

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص١٣.

٢ ـ علوم نظرية لا بد فيها من واسطة ودليل، وتقوم هذه العلوم على النوع الأول، يقول ابن تيمية: «كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه»[١].

والقول بخلو العقل من المعارف القبلية لا يعني أنه صفحة بيضاء يقبل الكفر والإيمان على السواء كما ذهب إلى ذلك ابن عبد البر، بل لديه التهيؤ والاستعداد والقدرة على التمييز والقابلية للحق، وهذا هو معنى الفطرة، فالفطرة «سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق»[٢]، وقد انتقد ابن تيمية ما ذهب إليه ابن عبد البر، فقال: «هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منهما، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر، وهذا هو الذي يشعر به ظاهر الكلام ـ فهذا قول فاسد، لأنه حينئذ لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار، والتهويد والتنصير والإسلام، وإنما ذلك بحسب

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٣/٣٠٩.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٤/٢٤٧.

الأسباب، فكان ينبغي أن يقال: فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه، فلما ذكر أن أبوه يكفرانه، وذكر الملل الفاسدة دون الإسلام، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر»[1].

فالإنسان لديه القابلية والاستعداد لمعرفة الحق، «فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء، بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت عن المعارض، وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره، كما أن كل مولود يولد فإنه يولد على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه، وهذا من قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٢﴾ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴿٣﴾﴾ [الأعلى: ٢ ـ ٣]، فهو سبحانه خلق الحيوان مهتدياً إلى طلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئاً فشيئاً بحسب حاجته»[2].

وللعقل خواص يتميز بها عن الحس، ومن تلك الخواص الاعتبار والقياس والتجريد والتعميم، يقول ابن تيمية: «خاصة العقل معرفته الكليات بتوسط معرفته بالجزئيات

(١) درء التعارض، ابن تيمية، ٨/ ٤٤٤.

(٢) درء التعارض، ابن تيمية، ٨/ ٣٨٤.

فمن أنكرها أنكر خاصة عقل الإنسان»[1]، فالحس لا يعلم إلا الجزئيات، والعقل ينشئ الكليات من الجزئيات التي أمده بها الحس.

وهذه الكليات إنما تتكون في العقل بعد تكرر التجربة، يقول ابن تيمية: «فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي فقضى قضاء كلياً أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني»[2].

وليس الأمر كما يذكر بعضهم أن المعرفة تنتج بالتظافر بين الحس والعقل، متمثلاً بذلك جوهر فلسفة كانط، بل ما نقوله أن المعرفة تبدأ من الحس، ثم يمارس العقل دوره بالتجريد والتعميم وقياس ما غاب على ما شهد.

ثالثاً: مجالات عمل العقل:

١ ـ معرفة الأمور الغائبة عن الحس بشرط توسط المحسوس، فيستدل العقل بآثار هذه الغيبيات على وجودها كوجود الله تعالى، مستنداً في ذلك على مبدأ السببية القائل أن لكل حادثة سبب، يقول الغزالي موضحاً هذا الأمر: «فليعلم أن نظرنا في حصر الموجودات وحقائقها وهي

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٩/٢٣٨.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص...

منقسمة إلى محسوسة وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع، وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس؛ أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها، ومنها ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تناله، ومثاله هذه الحواس نفسها فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضاً، وكذلك القدرة والعلم والإرادة بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلق شيء من حواسنا بها»[١].

والعقل يحكم بالإمكان الخارجي لكثير من الأمور الغيبية تارة بوجود الشيء نفسه، وتارة بوجود نظيره وتارة بوجود ما هو أبلغ منه في الوجود، لكن حتى الأمور التي يثبتها العقل لا بد أن يأتي في الوحي مايدل عليها.

---

(١) معيار العلم في فن المنطق، الغزالي، ص٨٩ ـ ٩٠.

وقد خالف في إثبات الأمور الغيبية عن طريق العقل مذهبان:

أولاً: المذهب الحسي: فقد نفى أتباع المذهب الحسي دلالة العقل على الغيب بناء على حصرهم المعرفة في الحس فقط.

ثانياً: المذهب النقدي: ممثلاً في الفيلسوف الألماني كانط الذي قال أن العقل لا يدرك إلا ظواهر الأشياء فقط ونفيه الاستدلال العقلي على موضوعات الميتافيزيقا لكونها غير داخلة تحت الظواهر الحسية، فالإدراك الحسي عنده لا يتعلق إلا بظواهر الأشياء، أما الأشياء في ذاتها فمجهولة تماماً بالنسبة لنا، والميتافيزيقا لا تندرج ضمن الظواهر الحسية وبالتالي يستحيل الاستدلال عليها عقليّاً، فقاده هذا إلى نفي الاستدلال على وجود الله بالعقل، وجعل الدليل الوحيد على وجوده هو الدليل الأخلاقي، وهذا التفريق من كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء في ظاهرها أوقعه في تناقضات عدة، **منها**:

أ ـ أن كانط جعل العلية مقولة من مقولات الذهن لا يمكن تطبيقها إلا على ظواهر الأشياء، ومع ذلك فقد طبقها على فكرة الشيء في ذاته، وذلك أنه لم يفترض فكرة الشيء في ذاته إلا لأنه كان يعتقد أنه لا بد أن تكون هناك علة

للأشياء في ظاهرها وهذا تناقض؛ «لأن العلية مقولة من مقولات الذهن، والمقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته، كما أننا لا نستطيع رفع هذا التناقض بأن نقول عن الشيء في ذاته إنه أساس الظاهر بدلاً من قولنا إنه علته، إذ من الواضح أن ذلك مجرد مراوغة أو هو تلاعب بالألفاظ دون أدنى تغير حقيقي في المعنى، وحتى لو قلنا إن الشيء في ذاته ليس علة ولكنه موجود فحسب، فإن ذلك يدل أولاً على تناقض، ثم هو ثانياً لا لزوم له على الإطلاق، هو تناقض لأنه على الرغم من أنه يتحاشى استخدام مقولة العلية فهو لا يزال يستخدم مقولة الوجود ويطبقها على الشيء في ذاته، وهذا تناقض أساسي للموقف الكانطي الذي يذهب إلى أن المقولات لا تنطبق على الشيء في ذاته، وهو من ناحية أخرى لا لزوم له؛ لأنه إذا لم يكن علة لإحساساتنا فليس هناك ما يبرر افتراض وجوده، ولماذا نفترض على الإطلاق وجود شيء في ذاته؟ ولماذا لا نفترض أن الأشياء كما تظهر لنا أعني عالم الظاهر هي كل ما هو موجود؟»[1].

ب ـ أننا إذا كنا نعرف كل ما يظهر لنا من الشيء كما يقول كانط فإننا نعرف الشيء ذاته، يقول هيجل: «إذا كنت تعرف جميع خواص شيء ما فأنت تعرف الشيء ذاته

---

(١) المنطق وفلسفة الطبيعة، ولتر ستيس، ص٥٤.

ولا يبقى سوى واقعة أن الشيء المذكور موجود خارجاً عنا، وحالما تفيدك حواسك بهذه الواقعة تكون قد استوعبت البقية الباقية من الشيء في ذاته مجهول كانط الشهير»[1].

ج ـ كما نلاحظ أن كانط يؤكد وجود الشيء في ذاته ثم يقول بعد ذلك أننا لا نعرف عن الشيء في ذاته أي شيء فكيف له أن يؤكد وجوده إذا كان لا يعرف عنه أي شيء؟ يقول برجسون: «وهي ـ نظرية كانط ـ تسلم بوجود الشيء بذاته ولكنها تزعم أننا لا نستطيع أن نعرف عنه شيئاً، فبأي حق إذن نؤكد وجود هذا الشيء؟»[2].

د ـ أن الأشياء في ذاتها مجهولة تماماً بالنسبة لنا كما يرى كانط، ثم يعود ويصرح بأن الأشياء في ذاتها مختلفة تماماً عن الأشياء في ظاهرها وأنها شرط ضروري للتجربة وهذا تناقض.

ونتيجة لهذه التناقضات ولما يؤدي إليه هذا القول من اللاأدرية «عمد تلاميذه إما إلى حذفه فلا يبقى إلا العقل وتصوراته عند فيخته، أو إلى دمجه مع العقل في وحدة واحدة فلا يبقى أيضاً إلا العقل وتصوراته، وهذه هي

(١) الاشتراكية الطوباوية والعلم، فريدريك إنجلز، ص٣٦.

(٢) التطور المبدع، هنري برجسون، ص١٨٧.

التصورية أو المثالية في أقصى تطوراتها عند هيجل»[1].

٢ ـ ومن الميادين التي يؤدي فيها العقل دورا بارزا ميدان التشريع متمثلاً في عملية الاجتهاد للوصول إلى الأحكام الشرعية في الوقائع التي لم يرد بها نص صريح، واستنباط الأحكام والتشريعات للحوادث المستجدة، واستخلاص المقاصد من النصوص والأحكام الشرعية، فالاجتهاد أمر ضروري لحفظ الشريعة؛ لأن الحوادث والنوازل كثيرة جدّاً، والنصوص لم تنص على كل حادثة بعينها، وهنا يأتي دور المجتهد ليطبق القواعد العامة والكلية على الجزئيات، وهذه عملية عقلية يُتوصل من خلالها إلى درك الأحكام الشرعية، يقول الشاطبي: «الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره»[2].

٣ ـ كما أن في استطاعة العقل أن يدرك حسن وقبح بعض الأخلاق والأفعال إدراكاً مجملاً، أما تفاصيل ذلك فمرده إلى الوحي، يقول ابن القيم: «غاية العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى الشرع بتفضيله أو قبحه فيدركه العقل

---

(١) مع الفيلسوف، محمد ثابت الفندي، ص١٧٥.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ٣٨/٥.

جملة ويأتي الشرع بتفصيله وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد»[1].

رابعاً: الخبر:

يعتبر الخبر من مصادر المعرفة التي انفرد بها الإسلام عن بقية المذاهب السابقة، وهو أعم الطرق وأشملها لأنه «يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكن الحس والعيان أتم أكمل»[2].

ولا يكون الخبر إلا بعد الحس والعقل، ولا يفيد إلا بمعاونتها، فالإنسان لا بد أن يحس ويعقل أمراً معيناً حتى يستطيع أن يخبر به غيره، يقول ابن تيمية: «الخبر أيضاً لا يفيد إلا مع الحس أو العقل، فإن المخبر عنه، إن كان قد شوهد، كان قد علم بالحس، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه، وإلا لم يعلم بالخبر شيء، فلا يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل، فكما أن العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس»[3].

ومما يدخل في الخبر الوحي الذي هو إعلام الله لنبي

---

(١) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ٢/١١٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ٧/ ٣٢٤.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٧/ ٣٢٥.

من أنبيائه بشرعه ودينه، فالوحي من أبرز مصادر المعرفة في الإسلام، والمعرفة الحاصلة عن طريقه معرفة يقينية يقيناً مطلقاً لكونه جزءاً من علم الله تعالى، وقد ذكر الله تعالى أهميته في اكتساب المعرفة وهداية البشرية فقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَاۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾

[الشورى: ٥٢].

وقد اختص الوحي بأنواع من المعارف في مجالات متعددة أخفقت فيها مصادر المعرفة الأخرى، إذ الحس والعقل عاجزان بطبيعتهما عن إدراك جميع الحقائق، **ومن تلك المعارف التي اختص الوحي بها:**

١ ـ **الغيوب المحضة**: وهي التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها بعقله، كنعيم الجنة وعذاب النار وصفات الله تعالى الخبرية، فهذه أمور لا تُعلم إلا بخبر من الله تعالى ورسوله ﷺ، لكن هذا النوع تدخل فيه الدلالة العقلية من جهة ثبوت صدق النبي ﷺ بالدلائل والطرق العقلية الكثيرة، كحال النبي ﷺ وسيرته، وما أتى به من معجزات لا يقدر على الإتيان بمثلها غير الله تعالى، كذلك ما تضمنه الوحي من معارف وعلوم كالإخبار بالغيوب الماضية والمستقبلية وغيرها، فإذا ثبتت النبوة بهذه الدلائل وجب عقلاً قبول سائر

ما أخبر به من الأمور الغائبة، وبالتالي يصبح الوحي مصدراً يقينيّاً من مصادر المعرفة، يقول ابن تيمية: «فإذا عرف أن العلوم الإلٰهية حقيقتها موجودةً عند الأنبياء ﷺ، فإنهم الصادقون المصدقون فيما يخبرون به من ذلك، وأن الواجب تلقي ذلك عنهم كان العلم بأن هذا يستفاد من الرسول يمكن إثباته بما به يعلم أنه رسول، وإذا علم أنه رسول تعلم منه هذا المطلوب، كما إذا عرف أن علاج المرضى يؤخذ من الأطباء، والاستفتاء يرجع فيه إلى المفتين، وأمر التقويم يرجع فيه إلى المقومين، فإذا عرف أن هذا طبيب، أو مفت، أو مقوم، رجع إليه في ذلك»[1].

٢ ـ تفاصيل الغيوب المتعقلة: فإن من الغيوب ما يمكن العلم بوجودها بالأدلة العقلية، كوجود الله تعالى، والبعث والمعاد، لكن لا يُهتدى إلى كيفياتها وحقائقها إلا بالوحي، يقول ابن تيمية: «العقل يقرر ما أخبرت به الرسل ويصدقه لكن بطريق الإجمال، وأما التفصيل فلا يهتدى إليه بمجرد العقل، بل بنور النبوة، فإنه مثلاً يثبت أن الخالق مباين للمخلوق، وأنه لا يجوز أن يكون مجانباً له، ولا هو أيضاً غير مباين، ولا محايث، ولا داخل العالم ولا خارجه، كما يقوله هذا وهذا من يقوله من الجهمية المتفلسفة والمعتزلة

(١) المرجع السابق، ٧/٣٠٨ ـ ٣٠٩.

ومن اتبعهما، والعقل أيضاً يثبت علوه على مخلوقاته مع مباينته لها، لكن لا يهتدي إلى معرفة العرش واستوائه عليه... فإن هذا التفصيل إنما يعلم بالسمع»(١).

٣ ـ **التشريع**: فإن البشر عاجزون عن وضع قوانين تكفل لهم حقوقهم وتحقق غاياتهم لأسباب متعددة، منها: «غلبة الهوى عليهم بحيث لا يمكن أن يكون التشريع البشري محققا للعدالة، والواقع يشهد أن الناس إذا شرعوا فإنما يشرعون لمصالحهم لا للحق والعدل»(٢).

وكما أن الوحي ثابت بالأدلة العقلية فهو كذلك متضمن لها، فالدليل العقلي قسم من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسيما لها، ونصوص الوحي ليست مجرد أخبار فقط كما يدعي بعضهم، «بل الأمر ما عليه سلف الأمة، أهل العلم والإيمان، من أن الله ﷻ بين من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته علي أحسن وجه»(٣).

وقد تواردت أقوال أئمة الإسلام على تأكيد غنى الوحي بالأدلة العقلية، يقول ابن تيمية: «الأدلة العقلية والسمعية

---

(١) مسألة حدوث العالم، ابن تيمية، ص١٠٠.
(٢) المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، عبد الله القرني، ص١٧٠.
(٣) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٢٨/١.

متلازمة، كل منهم مستلزم صحة الآخر؛ فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده، وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا فمنهم من رجح السمعيات، وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكِلا الطائفتين مقصر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية»[1].

ويقول: «والقرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده وصفاته وصدق رسله وبها يعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن بخلاصتها وبما هو أحسن منها»[2].

ويقول أبو حامد الغزالي: «والدلالات الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تقنع وتسكن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة»[3].

---

(١) المرجع السابق، ٨/ ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٢/ ٨١.

(٣) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، ص٨٧.

ويقول ابن الوزير اليماني: «كتب الله لا تخلو من البراهين المحتاج إليها في أمر الدين»[١].

إلى غير ذلك من الأقوال المؤكدة لغنى الوحي بالدلائل العقلية المثبتة لسائر أصول الاعتقاد، وتكفي في ذلك قراءة القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية للوقوف على هذه الحقيقة.

ومع تسليم علماء الإسلام بثبوت نصوص الكتاب والسُّنَّة إلا أنه قد حصل من بعضهم تشكيك في دلالتها، وأشهر من نظر لهذه المسألة الرازي إذ زعم أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور، ووضع قانوناً يسمى (القانون الكلي) يُحتكم إليه عند وقوع التعارض بين العقل والنقل، وقد ألف ابن تيمية على إثر هذه المسألة كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، فبين فساد وبطلان هذا القانون، وخلاصة الموقف المعرفي الصحيح من هذه المسألة هو أنه لا تعارض بين العقل والنقل القطعيين، فإن التعارض بين الأمور القطعية أمر ممتنع لا يمكن أن يوجد؛ لأن مصدرهما واحد وهو الله ﷻ، وأما إن كان أحدهما قطعيّاً والآخر ظنيّاً فهنا يجب تقديم القطعي منهما سواء كان نقليّاً أم عقليّاً، وأما إن كانا ظنيين فإنه يُصار إلى الترجيح بينهما، يقول ابن تيمية:

(١) إيثار الحق على الخلق، ابن الوزير، ص١١.

«وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولاهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين، وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين فإنه يصار إلي طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقليّاً»[1].

ويقول: «قوله: إذا تعارض النقل والعقل: إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ، وإما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً. وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدم مطلقاً، وإذا قُدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيّاً، لا لكونه عقليّاً، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/ ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٨٦ ـ ٨٧.

والحاصل: أن النقل منه القطعي ومنه الظني، وكذلك العقل منه القطعي ومنه الظني، ولا يتصور تعارض القطعي النقلي مع القطعي العقلي، وأما إن تعارض القطعي النقلي مع الظني العقلي أو الظني النقلي مع القطعي العقلي فالمقدم هو القطعي منهما، يقول ابن تيمية: «كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقليا»(١).

والعقل وإن لم يدرك بعض الحقائق التي أتى بها الوحي فإنه لا يحيلها بمعنى أنه لا يحكم باستحالة وامتناع وجودها، فالوحي قد يأتي بمحارات العقول؛ أي: ما يقصر العقل عن إدراكه، لكنه لا يأتي بمحالات العقول وهي الأمور التي يحكم العقل باستحالتها وامتناعها، يقول ابن تيمية: «ولا يجوز أن يخبر الرسل بشيء يعلم بالعقل الصريح امتناعه بل لا يجوز أن يخبروا بما لا يعلم بالعقل ثبوته فيخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول ويجوز أن يكون في بعض ما يخبرون به ما يعجز عقل بعض الناس عن فهمه وتصوره فإن العقول متفاوتة»(٢).

---

(١) درء التعارض، ١٩٨/١.

(٢) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ٥٣٣/٨.

واستشكال بعض نصوص الوحي لا يعارض ما قررناه سابقاً من استحالة التعارض؛ لأن هذه الاستشكالات راجعة إما لغرابة اللفظ، وإما لقلة العلم ونقص الفهم، وإما لعدم الجمع بين الأدلة، فأما من استكمل أدوات العلم وتدبره حق التدبر «تبين له أنه لا إشكال فيه إلا على من لم يتدبره»[1].

والحاصل: أن العلاقة بين النقل والعقل علاقة توافق لا تعارض، فلكل منهما مجاله الخاص به، وكلّ منهما مكمل للآخر «فالعقل لا يهدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة بتذكير العاقل حتى يتذكر ما فقده، وتارة بالتعليم وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة والدال على مصالح الدنيا والآخرة ومن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل»[2].

خامساً: أقسام الخبر:

ينقسم الخبر من حيث تعدد طرقه إلى قسمين:

١ ـ متواتر: وهو «ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حدّاً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٦/ ٣٩٧

(٢) معارج القدس في مدراج معرفة النفس، الغزالي، ص٥٨.

الكذب منهم محال، وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذر، وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم، فمتى تواتر الخبر عن قوم هذه سبيلهم قطع على صدقه، وأوجب وقوع العلم ضرورة»[1].

والعلم الحاصل عن الخبر المتواتر علم يقيني، كما نقطع بوجود البلاد البعيدة مع أننا لم ندخلها، ووقوع الأحداث الماضية مع كوننا لم نشهدها.

٢ ـ آحاد: وهو «ما قصر عن صفة التواتر»[2]، وهو مفيد للعلم مع القرائن ومثال ذلك: «أن الواحد منا لو أخبره واحد من الناس بموت مريض كنا نعلم أنه مشرف على الموت، ثم مررنا بباب ذلك المريض؛ فرأينا عليه تابوتاً، أي: نعشاً، وصراخاً وعويلاً داخل الدار، وانتهاك حريم؛ فإنا نجزم بموت الشخص الذي أُخبرنا بموته»[3].

وأما بالنسبة للإلهام فإنه من الطرق التي تحصل بها المعرفة، لكن لا على الطريقة التي سارت عليها الصوفية من

---

(١) الكفاية في علم الرواية، البغدادي، ص١٦.

(٢) الكفاية في علم الرواية، ص١٦.

(٣) شرح مختصر الروضة، الطوفي، ٢/ ٨٥.

قطع العلائق الدنيوية والمواظبة على المجاهدات والرياضات حتى ظنوا أن ما حصل لهم من المعارف حقائق ربانية، يقول ابن الجوزي ردّاً على الغزالي: «ومن أين له أن الذي يسمعه نداء الحق، وأن الذي يشاهده جلال الربوبية، وما يؤمنه أن يكون ما يجده من الوساوس والخيالات الفاسدة، وهذا الظاهر ممن يستعمل التقلل في المطعم فإنه يغلب عليه الماليخوليا»[1].

ولأجل ما حصل من انحراف في الإلهام، ولما كان المكاشَف غير معصوم لا يؤمن عليه من الوقوع في الخطأ والزلل وضع العلماء عدة شروط حتى يكون طريقاً معتبراً، وهذه الشروط، **هي**:

١ ـ أن لا يخالف الإلهامُ الحس والعقل والوحي، فإن خالف أحد هذه الطرق الثلاثة فإنه إلهام فاسد مردود لا يصح الاعتماد عليه، وذلك «كمن قال من القائلين بوحدة الوجود: إني أشهد بباطني وجوداً مطلقاً مجرداً عن الأسماء والصفات، لا اختصاص فيه ولا قيد البتة»[2]، فهذا القول مخالف للعقل لأن كل موجود في الخارج لا يكون إلا متعينا.

---

(١) تلبيس إبليس، ابن الجوزي، ص٢٥٦.

(٢) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ٤/٣٩٧.

وكثير من تلك المكاشفات التي تحصل لأهل التصوف خاصة الغلاة منهم مخالفة للكتاب والسُّنَّة، ولذلك اشترط أهل العلم أن تكون المعارف الحاصلة بهذا الطريق متوافقة مع الشرع، يقول ابن تيمية: «وأهل المكاشفات والمخاطبات يصيبون تارة؛ ويخطئون أخرى؛ كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد؛ ولهذا وجب عليهم جميعهم أن يعتصموا بكتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وأن يزنوا مواجيدهم ومشاهدتهم وآراءهم ومعقولاتهم بكتاب الله وسُنَّة رسوله»[1].

ويقول الشاطبي: «هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر، إلا بشرط أن لا تخرم حكماً شرعيّاً ولا قاعدة دينية، فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكماً شرعيّاً ليس بحق في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان، وقد يخالطه ما هو حق وقد لا يخالطه»[2].

ويقول الشوكاني: «ولا يجوز للولي أن يعتقد في كل ما يقع له من الواقعات والمكاشفات أن ذلك كرامة من الله سبحانه، فقد يكون من تلبيس الشيطان ومكره، بل الواجب عليه أن يعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسُّنَّة، فإن كانت

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١١/ ٦٥.

(٢) الموافقات، الشاطبي، ٢/ ٤٥٧.

موافقة لها فهي حق وصدق وكرامة من الله سبحانه، وإن كانت مخالفة لشيء من ذلك، فليعلم أنه مخدوع ممكور به قد طمع منه الشيطان فلبس عليه»[1].

٢ ـ أن يكون الإلهام في الترجيح بين المباحات ومواطن الاشتباه فقط، يقول السمعاني: «قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح عمله بغير علم»[2].

٣ ـ أن يقصر العلم الحاصل عن طريق الإلهام على نفسه ولا يتعداه إلى غيره، يقول العطار: «(قوله: في حقه)؛ أي: في حق الملهم دون غيره بذلك صرح الشيخ شهاب الدين السهروردي ومال إليه التفتازاني»[3].

ويقودنا الحديث عن الإلهام إلى الفيسلوف الفرنسي هنري برجسون الذي بالغ في قيمة الحدس حتى نفى إمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات بحجة خطأ العقل، ولكنه غفل عن أن الحدس أيضاً لا يسلم من الوقوع في الخطأ، يقول ديورانت: «لقد هاجم برجسون العقل وأرادنا أن نأخذ بحكم البصيرة، وكان الأفضل منه أن يعقد أمله على

---

(١) قطر الولي على حديث الولي، الشوكاني، ص٢٣٤.

(٢) قواطع الأدلة، السمعاني، ٢/٣٤٨.

(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ٢/٣٩٨.

عقل أرقى وأوسع من البصيرة؛ لأن البصيرة الباطنية التي اعتمد عليها قد تخطئ كما تخطئ الحواس الخارجية... كان من الأنسب أن يذهب برجسون في بلاغته إلى الحد من تطرف المذهب العقلي الذي أسرف في الاعتداد بالعقل إسرافاً كبيراً، ولكنه لم يصب في وضع البصيرة مكان العقل لأنه بفعله هذا كمن يصحح أوهام الشباب بخرافات الطفولة»[١].

(١) قصة الفلسفة، ديورانت، ص٥٦٨.

الفصل الثالث

طبيعة المعرفة

تنقسم الموجودات إلى نوعين: موجودات مادية موجودة موضوعياً خارج وعي الإنسان ومستقلة عنه كالأشجار والجبال والمنازل وغير ذلك، وموجودات فكرية موجودة في وعي الإنسان كالرغبات والعواطف والإرادة والرغبة وغير ذلك، فما هي الصلة بين النوعين؟ وأيهما هو المعطى الأول وأيهما المعطى الثاني؟ وهل هناك وجود موضوعي خارج الذهن ومستقل عنه؟ وما هي العلاقة بين الفكر والوجود؟ لقد انقسم الفلاسفة إلى معسكرين اثنين تجاه هذه المسألة، فهناك المعسكر المادي الذي ينطلق أصحابه من الواقع المحسوس، ويقولون أن الواقع الخارجي الموضوعي الموجود مستقلاً عن إدراكنا هو المعطى الأول، بمعنى أنه مصدر أحاسيسنا وتصوراتنا.

وهناك المعسكر المثالي الذي يقول أصحابه أن الفكر أو الوعي هو المعطى الأول والمادة هي المعطى الثاني، فينطلقون من الفكر لا المادة، وفي هذا المعسكر المثالي مذاهب متعددة، فهناك المثالية الواقعية عند أفلاطون الذي يرى أن الكليات موجودة في الخارج مستقلة عن أفرادها في عالم المثل وهذه المثل لاتدرك بالحس بل بالعقل وحده،

والمثالية الذاتية عند باركلي الذي يرى أن العالم المادي ليس له وجود، وكل ما هنالك هو الإحساسات والأفكار الموجودة في أذهاننا، وهناك المثالية المتعالية عندكانط الذي يرى أننا لا نرى سوى المظاهر لا الأشياء في ذاتها، ورغم الاختلاف بين هذه المثاليات إلا أنه يمكن القول أن جميع المثاليين يتفقون على «أن وجود الأشياء لا يستقل عن وجود الكائن العاقل الواعي بذاته، أو أن الأشياء على علاقة دائما بعقل ما»[1].

وسأعرض في هذا الفصل أهم المذاهب في هذه المسألة، ثم أختم البحث ببيان الحق فيها.

---

(١) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، ص١٣٧.

المبحث الأول

المذهب الواقعي

المذهب الواقعي هو المذهب الذي يرى بأن الأشياء توجد خارج أذهاننا، وأن للعالم وجوده الموضوعي المستقل عن الفكر، فالمادة موجودة في الخارج سواء أدركها الذهن أم لا، فهي ليست بحاجة للذهن حتى توجد، ومعرفتنا بالعالم الخارجي معرفة مباشرة لا تحتاج إلى استدلال، وهذه الرؤية هي المعبرة عن الموقف الفطري الطبيعي للإنسان، وتسمى بالواقعية الإدراكية أو الواقعية المباشرة أو الواقعية الساذجة.

وتنقسم الواقعية إلى قسمين:

١ ـ **الواقعية الساذجة**: وهي التي ترى أن أفكارنا صور مطابقة للأشياء في الخارج، والذهن أشبه بـ«الكاميرا»، ويعبر عن هذه الرؤية بـ«الموقف الطبيعي للإنسان» لأنها تمثل رؤية عامة الناس، وسميت بالساذجة لأنها تثق في المدركات الحسية ثقة مطلقة ولا تخضع ما يأتي إليها عن طريق الحس للنقد والتفكير.

٢ ـ **الواقعية النقدية**: وهي التي ترى أننا ندرك الأشياء الموجودة في الخارج إدراكاً مباشراً لكننا نمحصها في ضوء قوانين العلوم الطبيعية لأن الحواس أحياناً تقوم بخداعنا.

وبذلك تشترك الواقعيتان فيما بينها في القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها.

ومن أشهر من تبنى هذا الموقف وانتصر له الفيلسوف الاسكتلندي توماس ريد (١٧٩٦م) الذي لخص رؤيته حول هذه المسألة في النقاط التالية:

١ ـ ندرك الأشياء المادية في العالم إدراكاً مباشراً دون وسيط فيما عدا استخدام الحواس.

٢ ـ هذه الأشياء موضوع أكثر من حاسة مثلما ندرك البرتقالة بالبصر واللمس، أو باللمس والذوق.

٣ ـ لهذه الأشياء عمومية الإدراك بمعنى أنه حين يدرك عدة أفراد منضدة ما فإنهم يدركون شيئاً واحداً.

٤ ـ لا تمييز بين حقيقة الشيء وما يبدو لنا منه، فمظهره هو حقيقته، وحقيقته هي ما يبدو لنا منه.

٥ ـ للأشياء في العالم وجود مستقل عن وجودنا وعن

إدراكنا لها[1].

فلو كان أمامنا برتقالة مثلاً سندرك لونها عن طريق البصر، ورائحتها عن طريق الأنف وهكذا، وإدراكنا لها لا يؤثر فيها، ولو ذهبنا وتركناها وراءنا ستكون موجودة، فهي موجودة سواء أدركناها أم لا، وما ندركه من البرتقالة هو كل حقيقتها.

وكذلك فعل فيلسوف اللغة جون سيرل في كتابه «العقل واللغة والمجتمع» فقرر هذه الرؤية وانتصر لها ورد على الاعتراضات الموجهة إليها.

ومن مؤيدي هذه النظرية أيضاً الماديون أتباع الفلسفة الماركسية فإنهم يرون أن الأشياء موجودة وجوداً موضوعيّاً خارج الذهن، وما في الذهن مجرد انعكاس ونتاج للمادة، فالطبيعة أو المادة عندهم هي المعطى الأول، والوعي هو المعطى الثاني المشتق من المادة، يقول ماركس (١٨٨٣م): «إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيغلية من حيث الأساس فحسب، بل هي ضدها تماماً، فحركة الفكر هذا الفكر الذي يشخصه هيغل ويطلق عليه اسم (الفكرة) هي في نظره خالق الواقع وصانعه، فما الواقع إلا الشكل

---

(١) يُنظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، محمود زيدان، ص٥٧.

الحادثي للفكرة، أما في نظري فعلى العكس، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى دماغ الإنسان ومستقرة فيه»[(١)].

ويقول لينين (١٩٢٤م): «المادة هي ما يُنتج الإحساس، بالتأثير في أعضاء حواسنا، المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الاحساسات»[(٢)].

ويقول مؤكداً على أن الواقعية الساذجة والتي تعني الإقرار بوجود العالم مستقلاً عن إدراكنا له أمر أساسي في نظرية المعرفة عند أتباع المادية: «إن الواقعية الساذجة عند أي إنسان سليم لم يعش في مستشفى المجانين أو لم يتعلم على يد الفلاسفة المثاليين تتلخص في كون الأشياء، البيئة، العالم توجد بصورة مستقلة عن إحساسنا، عن إدراكنا، عن أنانا وعن الإنسان بوجه عام، إن تلك التجربة ذاتها - لا بمعنى الكلمة الماخي بل بمعنى الكلمة الإنساني - التي خلقت فينا الاقتناع الثابت بأنه يوجد بصورة مستقلة عنا أناس آخرون وليس مجرد مركبات احساساتي بالعالي والمنخفض والأصفر والصلب الخ، هذه التجربة ذاتها تخلق اقتناعنا بأن الأشياء، العالم، البيئة، توجد بصورة مستقلة عنا، إن

---

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، ص١٩.

(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبـ ، لنين، ص١٦٥.

احساساتنا وإدراكنا ليست غير صورة عن العالم الخارجي، وغني عن البيان أن الانعكاس لا يمكن أن يوجد بدون المعكوس في حين أن المعكوس يوجد بصورة مستقلة عن العاكس، وأن المادية تضع عن وعي في أساس نظريتها عن المعرفة اقتناع البشرية الساذج»[١].

ويقول ستالين (١٩٥٣م): «خلافاً للمثالية التي تؤكد أن شعورنا وحده هو الموجود واقعيّاً، وأن العالم المادي، والكائن، والطبيعة، لا توجد إلا في إدراكاتنا وإحساساتنا وتخيلاتنا وتصوراتنا، تقوم المادية الفلسفية الماركسية على مبدأ آخر وهو أن المادة والطبيعة والكائن هي حقيقة موضوعية موجودة خارج الإدراك أو الشعور وبصورة مستقلة عنه»[٢].

والمقصود بالمادة عند الماديين هي الواقع الموضوعي الخارجي المستقل عن الذهن، وهذا هو المفهوم الفلسفي للمادة، يقول لينين: «إن المادة مقولة فلسفية للإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي يُعطى للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، تصوره، تعكسه إحساساتنا، وهو موجود بصورة مستقلة عنها»[٣].

---

(١) المختارات، لينين، ٤/ ٨١ ـ ٨٢.

(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ستالين، ص٤٣.

(٣) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص١٤٦.

وقد خلط المثاليون بين مفهومين للمادة: المفهوم الفلسفي والمفهوم الفيزيائي، ولذلك سرعان ما أعلنوا مع الاكتشافات العلمية الحديثة في القرن التاسع عشر المتمثلة في تفكيك الجزيئات واكتشاف الإلكترون هزيمة المادية وتلاشيها، ولاشك أن هذا تشويه لمفهوم المادة الفلسفي الذي ذكرناه سابقاً، يقول أفاناسييف مبيناً المفهوم الصحيح للمادة عند الماديين والخلط الذي وقع فيه المثاليون: «ينبغي التفريق بين المادة كمفهوم فلسفي والصورة التي تعطيها العلوم الطبيعية عن العالم، أي المعارف عن تركيب وحالة وصفات الأنواع الحسية الملموسة للمادة، هذه المعارف التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية في مجرى تطورها. ذلك أن هذه المعارف تتبدل وتتطور باستمرار، وأحياناً تتحطم من أساسها، غير أن هذا لا يزعزع واقعية وصحة المفهوم الفلسفي للمادة كواقع موضوعي يوجد خارج وعينا، إن المثاليين عندما يحاولون «دحض» المادية يخلطون بشكل متعمد المفهوم الفلسفي عن المادة بالمعارف التي تعطيها العلوم الطبيعية عن تركيب الأجسام المعينة ويصورون تبدل هذه المعارف، أي التخلي عن القديمة، واستبدالها بجديدة أضبط وأتقن باعتباره «زوال» للمادة و«هزيمة» للماديين»[١].

---

(١) أسس الفلسفة الماركسية، أفاناسييف، ص٣٤.

وينبغي أن أنبه إلى أنه على الرغم من اشتراك الواقعيين مع الماديين في إثبات الواقع الخارجي مستقلاً عن الذهن إلا أن «مجرد القول بوجود العالم الخارجي مستقلاً عن إدراكنا له لا يجعلك مادياً. . . بالإضافة إلى هذا فقد أساء الفلاسفة كثيراً استخدام كلمة الواقعية، فطالما أنك تؤمن بأن شيئاً أو آخر واقعي فإنك تستطيع أن تسمي نفسك واقعياً، وبعض الفلاسفة يؤمنون بأن عالم الأشياء المادية ليس هو وحده الواقعي، بل هناك أيضاً خارج الزمان والمكان عالم واقعي من القضايا الشاملة من جواهر الأشياء المجردة، ومن هنا فإنهم يسمون أنفسهم واقعيين، وآخرون يقولون إنه على الرغم من أنه لا يوجد شيء سوى الإدراكات الحسية في ذهننا فإن هذه الإدراكات واقعية، ومن هنا فهم يسمون أنفسهم واقعيين كذلك، وكل هذا يوضح كيف أن بعض الفلاسفة مخادعون جداً في استخدامهم للكلمات»[١].

والمعرفة عند الماديين تبدأ من الإدراكات الحسية التي تستمد من هذا الواقع المادي الموضوعي، "إن أعضاء الحواس هي بمثابة الطرق التي بواسطتها تصل المعارف عن العالم المحيط بنا إلى العقل البشري، إن تأثير العالم

---

(١) مدخل إلى المادية الجدلية، المادية والمنهج الجدلي، موريس كورنفورث، ص٣٨ ـ ٣٩.

الخارجي عليها يستتبع الاحساسات، إننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن العالم المحيط بنا إلا عن طريق الاحساسات، وفي حالة فقدان عضو واحد فقط من أعضاء الحواس يستطيع الإنسان أن يستعيض عنه جزئيا بالأعضاء الأخرى، ولكن إذا كان الإنسان محروما من جميع أعضاء الحواس فإنه يكون عاجزا عن دراسة الواقع، إنه بكل بساطة لن يتمكن من معرفة أي شيء عن العالم، الإحساس هو نتيجة تأثير أشياء العالم الخارجي في أعضاء حواسنا"[1].

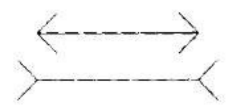
وقد اعترض على الموقف الطبيعي للإنسان بعدة اعتراضات أشهرها ما يلي:

١ ـ حجة خداع الحواس التي طرحها ديكارت ومن قبله السوفسطائيون وأفلاطون والتي مر ذكرها في مبحث إمكان المعرفة، فكثيراً ما نرى الشكل الذي تبدو عليه الأشياء لا يعبر دائماً عن شكل الأشياء كما هي عليه في الواقع، ويذكر أصحاب هذه الحجة عدداً من الأمثلة لخطأ الحواس بغرض التأكيد على قصور الموقف الطبيعي للإنسان، ومن أمثلة خداع الحواس رؤية السراب، ورؤية العصا منكسرة داخل الماء، ومن أمثلتها أيضاً ما يسمى الخداعات البصرية الهندسية كخداع (مولر لاير)، وهو عبارة عن سهمين مختلفي

---

(١) عرض موجز للمادية الديالكتيكية، بودوستنيكوياخوت، ص١٦٤.

الاتجاه، حيث يبدو أن السهم ذو الرأسين المتنافرين الذي في الأسفل أطول من السهم ذو الرأسين المتقابلين الذي في الأعلى مع أن طولهما واحد.



٢ ـ أن المعرفة إذا كانت صورة مطابقة للواقع الخارجي كما يقول الواقعيون فليس هناك طريقة أو معيار لتمييز الإدراك الصحيح من الإدراك الخادع، وهذه الحجة تسمى (الحجة من الوهم).

٣ ـ أن العلم التجريبي يظهر لنا صورة مغايرة تماماً للصورة الساذجة للإنسان العادي، ولو أن العلماء التزموا بهذه النظرة لما حصل التقدم العلمي، ولبقينا نقول دائماً أن الأرض ثابتة، ولما اكتشفنا عالم الذرات والإلكترونات والخلايا وغيرها من العوالم، فالعلم التجريبي دائما ما يكذب نظرة الإنسان العادي، ومن أشهر من طرح هذا الاعتراض لويس وولبرت في كتابه «طبيعة العلم غير الطبيعية»، يقول: «وبشكل عام فإن الطريقة التي تعمل بها الطبيعة لا علاقة لها بممارساتنا اليومية، فحتى حقيقة أن الأرض تدور حول الشمس نعرفها عن طريق الإعلام والتعليم وليس بالبداهة، وإثبات دوران الأرض حول الشمس عملية في منتهى الصعوبة، وكما أوضح برتراند رسل فإننا نبدأ بالواقعية

الساذجة بتصديق أن حقيقة الأشياء هي ما نراه، فنحن نظن أن الأخضر أخضر وأن الحجر صلب وأن الثلج بارد، ولكن علم الفيزياء يعلمنا أن اخضرار الحشائش وصلابة الأحجار وبرودة الثلج ليست هي ما نعرفه بممارستنا بل هي شيء مختلف تماما»[1].

وممن تبنى هذا الاعتراض زعيم الوضعية المنطقية في العالم العربي الدكتور زكي نجيب محمود، يقول: «لو تحدثنا بلغة العلم سنقول: إن المنضدة التي تبدو للعين المجردة شيئاً واحداً إن هي في الحقيقة إلا كومة هائلة من الذرات الصغرى التي لا تنفك متحركة متغيرة من أوضاع كهاربها»[2].

٤ ـ أن الإدراك عملية معقد تؤثر فيها عدة عوامل داخلية ذاتية ترجع إلى الشخص المدرك، وخارجية ترجع إلى الشيء المدرَك، **ومن العوامل الذاتية المؤثرة في عملية الإدراك:**

أ ـ الأفكار المعتقدات المسبقة: فمعرفتنا للعالم الخارجي تتوسط فيها دائما وجهات النظر، وتؤثر فيها جملة من الأمور المسبقة، كالانحياز إلى فكرة أو جماعة معينة، فلا يوجد واقع مستقل عن المواقف والآراء ووجهات النظر، وما دام الأمر كذلك فقد لا يكون هناك عالم واقعي، وهذه

---

(١) طبيعة العلم غير الطبيعية، لويس وولبرت، ص١٨.

(٢) نحو فلسفة علمية، زكي نجيب محمود، ص٢٧.

المحاجحة تسمى (المنظورية) أو (مذهب وجهة النظر)، فليس باستطاعة أحد أن يصور الواقع مباشرة كما هو في ذاته، إنما تتم رؤيته من خلال ميول الناس الشخصية وتصوراتهم المسبقة.

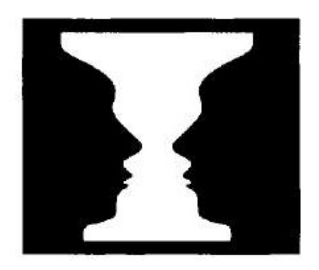
ب ـ **التوقع**: فنحن ندرك الأشياء الخارجية إدراكاً مطابقاً لتوقعاتنا لا كما هي في ذاتها، وكثير من الأشخاص يرون ما يتوقعون رؤيته ويسمعون ما يتوقعون سماعه، فالشخص الموجود في مكان مظلم وتعتريه حالة خوف يرى عفاريت لأنه يتخيل رؤيتها، والشخص الذي يعزم على الاستيقاظ في وقت معين يسهل عليه سماع صوت المنبه... إلخ.

ج ـ **الحالة النفسية للشخص المدرك**: فإدراكنا للأشياء يتأثر بحالات الخوف والقلق والفرح والحزن، إذ تؤدي هذه الحالات النفسية إلى تفسير المدركات على نحو مخالف لما هي عليه في الواقع.

وهناك عوامل خارجية مؤثرة في عملية الإدراك انبثقت من قوانين الإدراك الجشتالتية التي تركز على الفهم الكلي للأشياء الخارجية، والتي ترى أن عملية الإدراك لا تتم على نحو مباشر، وإنما تؤثر فيها بعض المبادئ يسمونها مبادئ التنظيم الإدراكي يتم من خلالها فهم الأشياء، **ومن هذه المبادئ**:

أ ـ **الصورة والخلفية**: فكثيراً ما تختلط على الشخص

المدرك الصورة بخلفيتها وبالتالي يكون لديه إدراك ناقص للشكل، ومن النماذج الموضحة لهذا العامل ما تراه في الشكل أدناه، فقد ترى أحياناً صورة كأس وتعتبر اللون الأسود هو الخلفية، وقد ترى صورة وجهين معتبراً اللون الأبيض هو الخلفية، فنوع الصورة التي تراها تعتمد على ما تحدده من خلفية.



ب ـ مبدأ الإغلاق: فالشخص المدرك يميل إلى إغلاق وإكمال الأشياء الناقصة للوصول إلى حالة الاستقرار الإدراكي وحتى يصبح للأشياء معنى، فالأشكال التي في الأسفل غير مكتملة ومع ذلك نسعى إلى إكمالها فندركها على أنها دائرة ومربع ومثلث.

ج ـ مبدأ التشابه: ومعنى هذا المبدأ أن الإنسان يميل

إلى إدراك الأشياء المتشابهة أكثر من الأشياء المتباينة، ففي الشكل التالي ندرك الدوائر الأفقية على نحو أسرع من الدوائر العمودية.

● ● ● ● ● ●
● ● ● ● ● ●
● ● ● ● ● ●

٥ ـ **الحجة العائدة** إلى فيلسوف العلم الشهير توماس كون والتي حاصلها أن هناك ثورات علمية هي التي تصنع الواقع وتغيره، فالعلم لا يستمر على شكل تراكمات معرفية، وليس هو خطّاً متصلاً بل هو ثورات علمية كل ثورة تحل محل الأخرى، وكل ثورة لها نموذجها الخاص بها والمستمد من نظرة جديدة إلى العالم، يقول: «إنه عندما تتغير البراديغمات ـ أي: النماذج ـ فإن العالم نفسه يتغير معها، فالعلماء الذين يقودهم براديغم جديد يتبنون أدوات جديدة وينظرون في أمكنة جديدة، وربما يكون الأكثر أهمية من ذلك أن العلماء يرون خلال الثورات أشياء جديدة ومختلفة عندما ينظرون، وبأدواتهم المألوفة، في أمكنة كانوا قد نظروا إليها من قبل، ويبدو الأمر كما لو أن المتحد المهني قد انتقل فجأة إلى كوكب آخر ترى فيه الأشياء المألوفة في ضوء

مختلف، وترى معها أشياء غير مألوفة أيضاً، طبعاً لم يحدث شيء من ذلك النوع فليس هناك انتقال جغرافي، ولاتزال الأمور اليومية مستمرة خارج المختبر كعادتها، ومع ذلك فإن التغييرات في البراديغمات تجعل العلماء يرون عالم بحثهم المنشغلين فيه مختلفاً، وما دام لجوء العلماء إلى ذلك العالم لا يكون إلا من خلال ما يرونه ويفعلونه؛ فقد نرغب في القول إنهم بعد حصول الثورة يستجيبون لعالم مختلف»[١].

---

(١) بنية الثورات العلمية، توماس كون، ص٢٠٥.

المبحث الثاني

نظرية المعطيات الحسية

لقد برزت عدة نظريات في مسألة طبيعة المعرفة تحاول أن تتجاوز الموقف الطبيعي للإنسان، ومن أشهر هذه النظريات: نظرية المعطيات الحسية التي تبناها كثير من الفلاسفة على خلاف بينهم في بعض التفصيلات، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكارت وجون لوك وباركلي وهيوم وكانط وبرتراند رسل، والجامع بينهم هو نزعتهم المثالية التي تنطلق من الوعي أو الفكر وتشك في وجود العالم الخارجي وتطلب الأدلة على وجوده، وقولهم أننا لا نرى العالم الحقيقي ولا ندرك الأشياء المادية إدراكاً مباشراً، وإنما ندرك المعطيات الحسية فقط كاللون والرائحة والطعم، وهذه المعطيات الحسية يسميها لوك الأفكار، ويسميها هيوم الانطباعات، ويسميها كانط التمثيلات، فالمعطيات الحسية هي التي تُدرك إدراكاً مباشراً، ثم منهم من ينفي وجود العالم الخارجي، ومنهم من يثبته ويجعل المعطيات الحسية دليلاً على وجوده،

وفي ما يلي بيان لهذه النظرية حسب صياغة كل فيلسوف:

أولاً: ديكارت:

بعد أن أثبت ديكارت (١٦٥٠م) وجود ذاته بكونه كائناً مفكراً «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وأصبحت هي يقينه الأول، وأثبت وجود الله؛ انتقل إلى العالم الخارجي ليتحقق منه أهو موجود أم لا؟ ثم سلم بوجوده، لكنه جعل معرفته معرفة استدلالية لا مباشرة، ودليله على وجود العالم الخارجي هو أن هناك أفكاراً في ذهنه مفروضة عليه وخارجة عن إرادته، ولا بد لهذه الأفكار من علة، «ولما كان الله غير مخادع، فبين جدّاً أنه لا يرسل إلي هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط، فإنه لما لم يكن منحني أي قوة أعرف بها أن ذلك كذلك، بل جعل في ميلاً شديداً جدّاً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية، وإذن؛ فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة»[1].

وقد ميز ديكارت بين نوعين من الصفات؛ صفات ثانوية

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٢٥٢.

وصفات أولية، فالصفات الثانوية راجعة إلى الذات لا إلى الأشياء، وقد كان غاليلو (١٦٤٢م) أول من ميز بين الصفات ثم تبعه بعد ذلك ديكارت، يقول غاليلو: «أقول: الآن إنه كلما أدركت جوهراً مادياً أو جسمياً، أشعر مباشرة بالحاجة إلى التفكير فيه على أنه محدد، يتخذ شكلاً بعينه، وأنه كبير الحجم أو صغيره نسبة إلى أشياء أخرى، ويوجد في زمان ومكان بعينهما، وأنه يكون في حال حركة أو سكون، يمس جسماً أو آخر أو لا يمسه، وهو واحد أو قليل أو كثير، ليس بمقدوري أن أتخيله معزولاً عن هذه الظروف، غير أن فكري لا يشعر أنه ملزم بأن يقر أنه من الضروري أن يكون هذا الشيء أبيض أو أحمر، مرّاً أو حلواً، يحدث صوتاً أو صامتاً، أو أن رائحته زكية أو نتنة، في غياب حواس ترشدنا، ماكان للعقل أو المخيلة أعزلين أن يخلصا إلى مثل هذه الكيفيات، لذا فإنني أعتقد أن المذاقات والروائح والألوان وما في حكمها ليست سوى أسماء للشيء المعني، ولا تقوم إلا في الوعي، ووفق ذلك إذا رحل المخلوق الحي، فسوف تنعدم كل هذه الكيفيات»[١].

ثم بدأ من جاء بعدهما برد أكبر عدد من الصفات إلى الذات، حتى أصبحت كل الصفات ذاتية عند باركلي، يقول

---

(١) تفكر مدخل أخاذ إلى الفلسفة، سايمن بلاكبرن، ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

ديكارت: «والخواص الأخرى التي ندركها بوضوح في جميع الأجسام كما بيّنا من قبل، اتضح أننا نعرفها على نحو يختلف كل الاختلاف عن النحو الذي نعرف عليه ما هو اللون في الجسم نفسه أو الألم أو الرائحة أو الطعم أو أيّاً من الخواص التي قلت بوجوب نسبتها إلى الحواس، فمع أن تأكدنا من وجود الجسم حين نرى شكله ليس أقل من تأكدنا من وجوده حين نرى لونه، إلا أن معرفتنا لخاصية الشكل فيه معرفة أكثر وضوحاً من معرفتنا للخاصية التي بها يبدو لنا ملوناً... واضح إذن أننا إذا قلنا لشخص: إننا ندرك ألواناً في الأجسام، فكأننا قلنا له: إننا ندرك في هذه الأجسام شيئاً نجهل طبيعته، ولكنه يحدث فينا إحساساً واضحاً جليّاً يسمى بإحساس الألوان»[١].

ويرى ديكارت أن كل ما نعرفه عن طريق الحواس هو ظواهر الأشياء فقط، أما المعرفة الصحيحة للعالم الخارجي فتحصل عن طريق العقل وحده، ويضرب لذلك مثالاً فيقول: «فلنأخذ قطعة من شمع العسل، إنها حلوة المذاق، وذات رائحة ولون وشكل، وهي جامدة وباردة، ويمكن تناولها باليد الخ... فما الذي أعرفه بتميز في هذه القطعة من الشمع؟ أهي جميع تلك الصفات التي تدرك بالذوق والشم والبصر

---

(١) ديكارت مبادئ الفلسفة، عثمان أمين، ص٩٥.

والسمع واللمس؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عينها باقية، وإذن فالذي أعرفه بوضوح إنما هو أن الشمعة جسم ما محسوس، قد أحس من قبل في هذه الصور وأحس الآن في صور أخرى، لكن ما الذي أقصده حين أتصور أن الشمعة جسم؟ إنما أتصور أن هذه الشمعة ممتدة وتقبل أن تتشكل في صور مختلفة، لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة المخيلة؛ لأني حين أقول إن الشمعة ممتدة وتقبل أن تتشكل في صور مختلفة، إنما أقصد أن الشمعة يمكن أن تأخذ صوراً لا متناهية، ويمكن أن تتلقى تغييرات لا متناهية تبعاً للامتداد، لكن مخيلتي لا تستطيع أبداً أن تستعرض هذه الصور جميعاً ولا تستطيع أن تحيط بهذه التغييرات جميعاً، وإذن؛ فهاتان الفكرتان عن الامتداد والشكل ـ وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة ـ مفهومتان بالذهن وحده، وإدراك الشمعة أدنى إلى أن يكون لمحة من لمحات الذهن من أن يكون إبصاراً أو لمساً، صحيح أننا نقول في لغتنا المألوفة إننا نبصر الشمعة، ولا نقول إننا نحكم بأنها هي بعينها؛ لأن لها لونها وشكلها، لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً، فإننا نقول أيضاً إننا نبصر الناس يمرون في الشارع، والحقيقة أن كل ما نراه هي قبعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة على آلات متحركة، ولكننا مع

ذلك نحكم بأنها أناس، على أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامية ينبغي عليه ألا يقف عند ما ابتدعته العامة من أساليب الكلام، وإذن؛ فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتمس لدى الحواس والخيال سبيلاً إلى معرفة شيء معرفة جلية متميزة»[1].

والناظر في فلسفة ديكارت سيجد المثالية ظاهرة فيها لأنه جعل الوجود الخارجي وجوداً مشكوكاً فيه وذهب يتطلب الدليل على وجوده، وجعل الكوجيتو نقطة الانطلاق لإثبات وجود الذات ثم إثبات وجود الله وإثبات وجود العالم الخارجي.

ثانياً: جون لوك:

جاء جون لوك (١٧٠٤م) خصم ديكارت، وتبنّى الكثير من أفكار ديكارت عن الذهن والإدراك الحسي ووافقه في التمييز بين الصفات، فرأى أن هناك نوعين من الصفات: صفات ثانوية يمكن تصور الشيء بدونها فهي ليست ذاتية في الأشياء، ولا توجد في حقيقة الأشياء نفسها، بل هي مجرد تأثيرات قائمة فينا كاللون والرائحة والطعم، وصفات أولية ملازمة للأشياء لا يمكن تصورها بدونها ولا فصلها عنها،

---

(١) التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ص٩٠ ـ ٩١.

وهي سمة في الأشياء بمعزل عن إدراك الإنسان، كالشكل والصلابة والحركة والامتداد، فصفات البرتقالة مثلاً كاللون والطعم والرائحة ذاتية ونسبية، أما الصفات الأولية كالحجم والوزن والامتداد فهي موضوعية في البرتقالة ويمكن قياسها علمياً، وفي ذلك يقول: «أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام هي أشباه ونماذج للصفات الموجودة وجوداً حقيقيّاً في الأجسام نفسها، أما الأفكار الناشئة فينا من الصفات الثانوية فليس بينها وبين الحقيقة الخارجية شبه على الإطلاق؛ أي: أنه ليس في الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا، بل إن هذه الأفكار يقابلها فقط قوى في الأشياء تُحدث فينا تلك الأحاسيس»[(١)].

والعقل عند لوك لا يدرك الأشياء الخارجية بشكل مباشر، ولكنه يعرفها بواسطة صفاتها، وخلف هذه الصفات يكمن الجوهر الذي يكون حاملاً ومقوماً لها، فهناك شيء آخر غير الصفات، فهناك مثلاً جوهر البرتقالة وهناك صفات البرتقالة كاللون والطعم والرائحة، إلا أن هذا الجوهر عند لوك شيء غامض لا يمكن إدراكه، افترضه ليبرر ارتباط الصفات بعضها ببعض.

---

(١) قصة الفلسفة الحديثة. زكي نجيب محمود، ص٢١٣.

تسمى هذه النظرية التي تميز بين الصفات بنظرية الإدراك التمثيلية، وقد لقيت نقداً واسعاً من قبل باركلي الذي رد عليها في كتابه «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس» كما سيأتي.

ثالثاً: باركلي:

وضع باركلي (١٧٥٣م) خلاصة فلسفته في كتاب «المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس»، وجعله على شكل حوار يدور بين هيلاس الذي يمثل المذهب المادي، وفيلونوس الممثل لرؤية باركلي، وهي طريقة قديمة استعملها أفلاطون في شرح فلسفته وفلسفة أستاذه سقراط، وسأحاول التفصيل في مذهب باركلي لكونه يمثل المرحلة المتطرفة من المثالية.

إن فلسفة باركلي تحمل أبعاداً دينية لأنها جاءت كردة فعل على تفشي الإلحاد والمذهب المادي الذي يرى أن المادة مستقلة عن الذات وأنها علة ومصدر الإحساسات، فرأى باركلي أن هذا لا ينسجم مع فكرة الألوهية، وسعى إلى محاربة هذا النمط من التفكير ووضْع مذهب بديل يساهم في استرجاع سيادة الدين المسيحي، وهذا لا يكون إلا بالقول بأن الله هو العلة الحقيقية في الإدراك وأنه هو الذي يقوم بعرض الصور في العقل البشري.

بدأ باركلي فلسفته من حيث انتهى غاليلو وديكارت ولوك، الذين رأوا أن الفكر يدرك المعطيات الحسية مباشرة ثم عن طريقها يدرك الأشياء الخارجية، فاستنتج باركلي النتيجة الطبيعية لهذا الموقف وهي أنه إذا كان الأمر كذلك؛ أي: إذا كان الفكر لا يدرك مباشرة غير أفكاره وإحساساته التي هي ذاتية له وقائمة فيه فلماذا نستبقي عالم المادة إذن؟، وهكذا وصل باركلي إلى المثالية المتطرفة، وأرجع جميع الصفات إلى الذات وقرر أن العالم يتكون من معطيات حسية ولا توجد أشياء مادية إطلاقاً، بل ما نظنه أشياء مادية ليست في حقيقتها إلا مجموعة من الأفكار، وقام بنقد فكرة الجوهر عند لوك.

فلا وجود عند باركلي إلا للواقع الذهني، والأشياء إنما توجد فينا وليس لها أي واقع خارج الذهن، فلا وجود للأشياء إلا من حيث كونها مدركة أو قائمة في الإدراك، وبالتالي لا تملك الاستقلال عن الذات المدركة لها، يقول: «والأشياء التي تدرك مباشرة هي الصور، والصور لا توجد في استقلال عن العقل، لذلك فإن وجودها قائم في كونها مدركة، ومعنى هذا أنه في الوقت الذي ندركها، لا يكون لدينا أدنى شك في وجودها»[١].

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس جورج باركلي، ص١٣٨.

ويقول: «من الآراء الغريبة الشائعة المنتشرة بين الناس أن البيوت والجبال والأنهار وكل شيء محسوس ذات وجود طبيعي أو واقعي حقيقي متميز عن كونها أشياء يدركها الفهم، ولكن هذا المبدأ وإن شاع وقبل به الناس ووثقوا بصحته قد يكون مسألة تستدعي النظر في عرف من يتفكر فيه وقد يدرك عندئذ إن لم أكن مخطئاً أنه مبدأ يشتمل على تناقض ظاهر، إذ ما هي هذه الأشياء التي سبق ذكرها وهل هي إلا أشياء ندركها بالحس؟ وماذا ندرك أو نحس سوى أفكارنا الخاصة بنا أو إحساساتنا؟ ثم أليس من المنكر أن يوجد أي شيء من هذه الأشياء أو توجد أي مجموعة منها دون أن يحس بها أحد؟»[١].

فمعنى كون الشيء موجوداً عند باركلي أن يكون قابلاً للإحساس، يقول: «حين أقول أن المكتب الذي أكتب عليه يوجد، فإن هذا يعني أني أراه وأشعر به، وإذا ما خرجت من غرفتي، فإني سأقول أن المكتب موجود، قاصداً بذلك أني لو كنت في غرفتي، لكان بوسعي أن أدركه بحواسي»[٢].

وما يسمى بالمادة ليس إلا هذه المعطيات، فالأشياء عنده موجودة ولا ينكرها، لكن هي موجودة على شكل

---

(١) الفلسفة ببساطة، برندان ولسون، ص١٢٦.

(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبي، لينين، ص١٨.

معطيات حسية وليس لها أي حقيقة واقعية مادية خارج الذهن، فالأشياء مجرد حزمة أو مجموعة من المعطيات الحسية لا يكون له وجود إذا لم تكن هناك ذات تدركها، يقول: «ليست الأشياء المحسوسة إذن إلا مجموعة كثيرة من الصفات الحسية المنفصلة بعضها عن البعض الآخر أو المتشابكة»[1].

ولتقريب مذهب باركلي بصورة واضحة افترض أن أمامك منضدة، إن كل ما تدركه من هذه المنضدة هو لون معين وشكل معين وهيئة معينة وغيرها من الصفات، وليس هناك حامل مادي لتلك المعطيات، وهذه المعطيات ليس لها وجود إلا في الذهن.

وقد بنى باركلي مذهبه هذا على مقدمتين:

المقدمة الأولى: الشك في نقل الحواس:

لقد كان التشكيك في عمل الحواس واختلافها من شخص لآخر هو نقطة البداية في المذهب المثالي، فقد جعل باركلي خطأ الحواس واختلافها بين الناس دليلاً على نفي وجود الأشياء الخارجية وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذات، وبين أن الصفات لا توجد في الأشياء الخارجية بل في عقولنا، فقال: «إذا أصيب الشخص بمرض الصفراء فإن

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، باركلي، ص٣٩.

جميع الأشياء ستبدو أمامه وكأن لونها أصفر. . . والنتيجة التي أريد أن أخلص إليها من هذا كله أنه يبدو أن جميع الألوان ليست إلا ألوانا ظاهرية، وأن أي لون نراه لا يوجد قائما قياما واقعا في الأجسام الخارجية»[١].

ويقول: «سأبين لكم أن هذه الصفات لا توجد في الأشياء ولكن في ذهننا، لنأخذ قطعة من القماش: تقولون أنها حمراء، هل هذا أكيد؟ أنتم تظنون أن الأحمر هو في القماش نفسه، هل هذا مؤكد؟ أنتم تعلمون أن هناك حيوانات لها عيون مختلفة عن عيوننا، ولا ترى هذا القماش أحمر، كذلك الإنسان المصاب باليرقان يراها صفراء، إذن من أي لون هي؟ تقولون هذا نسبي! الأحمر إذن ليس في القماش ولكن في العين؛ أي: فينا. . . بكلمة واحدة إذا كان من الممكن للأشياء أن تكون في هذه اللحظة نفسها حمراء أو ثقيلة أو ساخنة للبعض، وعلى عكس ذلك تماما للآخرين، هذا يعني أننا ضحية سراب، وإن الأشياء لا توجد إلا في ذهننا»[٢].

وقد جاءت هذه الأمثلة في سياق رده على اعتراض وجه إليه حاصله أن حاسة البصر دليل على وجود الأشياء

---

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، باركلي، ص٥٤.

(٢) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٣٨ ـ ٣٩.

المادية في الخارج، فالمسافة البصرية الفاصلة بيننا وبين الأشياء دليل على وجود هذه الأشياء مستقلة عنا، فشكك باركلي في حاسة البصر وقال أن الإدراك البصري أمر نسبي يختلف من شخص لآخر، وألف لأجل الرد على هذا الاعتراض كتابه «نظرية جديدة في الإبصار».

واستدل أيضاً على نفي وجود العالم الخارجي باختلاف أحجام الأشياء بناء على بعدها وقربها منا، وقد جاء هذا الدليل في سياق رده على من قال أن صفة الحجم دليل على وجود الأشياء في الخارج، فالعين تدرك الشيء وتدرك أن له حجماً معيناً وهذا يعني أن الحجم قائم في الشيء الموجود في الخارج، يقول: «اقترابنا من الشيء أو ابتعادنا عنه يؤثر في حجمه أو امتداده الذي نراه؛ لأن حجمه يبدو على مسافة ما عشرة أو مائة أمثال حجمه على مسافة أخرى، ألا يتبع ذلك أن صفة الامتداد ليست قائمة في هذا الشيء؟»[1].

ويقول: «إذا كانت جميع الصفات المحسوسة كالحجم والشكل واللون... إلخ؛ أي: صورنا العقلية تتغير دائماً تبعاً لكل تغير يطرأ على المسافة أو على حقل الإدراك أو على وسائل الحس، فكيف نقول إن ثمة شيئاً ماديّاً ثابتاً

---

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ص٦١.

باستمرار؟»[1].

فإذا كانت الأشياء عند بعض الأشخاص حمراء وعند غيرهم صفراء، أو كانت عند بعضهم باردة وعند غيرهم ساخنة فإن معنى ذلك أن الأشياء توجد في أذهاننا.

المقدمة الثانية: الفصل بين الأشياء وصفاتها ورد جميع الصفات إلى الذات:

إن كل ما ندركه عند باركلي هو المعطيات الحسية فقط، وهذه المعطيات مشروطة بإدراكنا لها، وبناء على ذلك لا يمكن إثبات وجود مادي موضوعي للأشياء، ولا يمكن أن نستدل بإدراكنا للمعطيات الحسية على وجود حقائق خارجية مستقلة عن الذهن، وفي ذلك يقول: «الإحساس هو المعطى الوحيد الذي يمكنكم الوصول إليه، فبأي حق إذن تبحثون خلف هذه الإحساسات عن ضمانة مادية؟... الوجود هو الإدراك، وليس العالم شيئاً آخر سوى الاحساسات التي تتكون لدي عنه»[2].

وهذه المعطيات الحسية كلها راجعة إلى الذات، فقد رفض باركلي تمييز ديكارت وجون لوك بين الصفات الأولية وبين الصفات الثانوية؛ لأننا لا نملك معياراً نستطيع من

---

(١) المرجع السابق، ص٩١.

(٢) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص٧.

خلاله التمييز بينها، ولا نستطيع أن نتخيل امتدادا (وهو صفة أولية) من دون لون (وهو صفة ثانوية) ففكرة الامتداد في الطاولة مثلاً لا يمكن تخيلها منفصلة عن فكرة اللون، ورأى أن جميع الصفات هي إحساسات ذاتية، فهي ليست في المواضيع وإنما فينا نحن، ونفى أن يكون لها وجوداً موضوعياً؛ لأن تمييز لوك؛ يعني: أن هناك أفكارنا معلولة لأشياء مادية، فالأفكار التي في العقل عند باركلي ليست ناتجة عن تأثير الأشياء المادية، والصفات الثانوية كالحرارة واللون والطعم ليس لها وجود في الأشياء المحسوسة بل هي موجودة فينا، وقلَ مثل ذلك في الصفات الأولية كالامتداد والشكل والصلابة فما ينطبق على الصفات الثانوية ينطبق على الصفات الأولية، وهكذا اكتملت عناصر الموقف المثالي على يد باركلي.

وهذه الكيفيات ليس مصدرها المادة؛ لأن المادة لا وجود لها عند باركلي وإذا كان كذلك فما هو مصدر تلك المعطيات؟ إن مصدر تلك الكيفيات روح قوية خيرة حكيمة تستطيع أن تكون سبباً لذلك كله وهو الله، فهو وحده المبدع لكل الأفكار، وهكذا نجد أن الله عند باركلي يؤدي نفس الدور تقريباً الذي تؤديه المادة عند لوك، فالله هو السبب غير المدرك لجميع المدركات، وهو الذي يدرك الأشياء في حال عدم إدراكنا لها، فلا يلزم من عدم إدراكنا لها ألا تكون

موجودة إذ هي مدركة بالنسبة لله، وبهذا يضمن لها استمرارها، يقول: «إن الصور توجد وتنشأ في روح مطلق، ما دام هذا أمر أشاهده يوميّاً لأني أدرك في اليوم الواحد عدداً هائلاً من الصور، وأضم بعضها إلى البعض الآخر عن طريق إرادتي ثم أقوم بعرضها على مخيلتي، ولكن يجب أن نسلم بأن ماتنتجه مخيلتي من صور لا يكون في وضوح وقوة وحيوية وثبات الصور التي أدركها بالحس، وهي الصور التي يطلق عليها الأشياء الواقعية، والنتيجة لهذا كله أن هناك عقلاً كليّاً يؤثر في عقلي، وفي كل لحظة من اللحظات، بجميع الآثار الحسية التي أدركها، ولما كانت هذه الآثار تبدو أمامي منظمة منوعة أستنتج أن مصدرها أو خالقها لا بد أن يكون حكيما، قويّاً، خيراً، لا أستطيع الإحاطة به»[1].

إذا كانت خدمة الدين والدفاع عن الإيمان بالله وإثبات وجوده وفق النظرة المسيحية ضد الإلحاد والمذهب المادي هو هدف باركلي من فلسفته برمتها، يقول: «إذا كانت هذه المبادئ مقبولة وينظر إليها على أنها صحيحة؛ فينتج عنها أن الإلحاد والشك قد دمرا كليّاً في آن واحد، وأن المسائل الغامضة قد وضحت، والصعاب غير القابلة للحل تقريباً قد حلت، وأن الناس المعجبين بالمفارقات قد عادوا إلى الحس

(١) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ص١١٠.

المشترك»[1].

ومنذ تلك اللحظة التي أعلن فيها باركلي أن الوجود هو الإدراك «أكثرت الفلسفات المثالية من ألوانها الروحية واللاأدرية والتجريبية والعقلانية والانتقادية والظاهراتية بل والوجودية دون أن تأتي بتعديل حاسم حقاً لحجة باركلي لا موضوع بلا ذات»[2].

رابعاً: ديفيد هيوم:

جاء هيوم (١٧٧٦م) وتبنى رأياً مماثلاً لرأي باركلي، فذهب إلى أنه لا وجود إلا للمعطيات الحسية، وهذه المعطيات ليس لها علة خارجية، وفي ذلك يقول: «إننا نعتقد أن هذه المائدة التي نراها بيضاء، ونلمسها صلبة، هي موجودة بصرف النظر عن إدراكنا الحسي، وأنها شيء موجود خارج ذهننا الذي يدركها، فحضورنا لا يخلع عليها الوجود، وغيابنا لا يلغيه، إنها تحفظ وجودها وجوداً ثابتاً وكاملاً ومستقلاً عن وضع الكائنات العاقلة التي تدركه بالحس أو تعتبره بالنظر، ولكن هذا الرأي الكلي والبدئي الذي عليه كل الناس سرعان ما يتهافت أمام أخف الفلسفات التي تعلمنا أن لا شيء يمكنه أن يكون حاضراً في الذهن إلا صورة أو

---

(١) مبادئ أولية في الفلسفة، جورج بوليتزر، ص٣٥.

(٢) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص٧.

إدراك حسي... وليس من إنسان عاقل يشك أبداً في أن الوجودات التي نعتبر إذ نقول: هذا البيت، وهاتيك الشجرة، ليست إلا إدراكات حسية في الذهن»[1].

فرغم اتجاه هيوم التجريبي إلا أنه «يفهم التجربة ذاتها فهماً مثالياً، فما الواقع عنده إلا تيار من الانفعالات أو الانطباعات، أما العلل المسببة لهذه الانفعالات فمجهولة متعذرة على الإدراك، وليس لنا أن نعرف أبداً ما إذا كان العالم الخارجي موجوداً أم لا»[2].

ولم يكتف هيوم بموافقة باركلي في إنكار الجوهر المادي، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأنكر وجود النفس (الجوهر الروحي المتناهي) ووجود الله (الجوهر الروحي اللامتناهي)، بناء على ما قرره سابقاً من أن كل فكرة لا تكون إلا عن انطباع حسي، ولا انطباع حسي لدينا عن هذه الجواهر الثلاثة على حد تعبيره.

خامساً: كانط:

الصورة الأخرى من المثالية نجدها عند إيمانويل كانط، فإن كانط ميز بين نوعين من موضوعات المعرفة، **هما:**

---

(١) تحقيق في الذهن البشري، هيوم، ص١٩٤.

(٢) موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيات، ص١٨٥.

١ ـ **ظواهر الأشياء**: وهي موضوع إدراكنا الحسي المباشر.

٢ ـ **والأشياء في ذاتها**: وهي التي تقع وراء العالم الظاهري، وهذا النوع مما لا يمكن إدراكه أو معرفته، ولا يكون موضوع إدراك حسي لنا ولا نستطيع أن نطبق المقولات عليه؛ لأن المقولات لا قيمة لها خارج العيان الحسي، ولا يصح أن ننكر وجود الشيء في ذاته لمجرد أننا لا ندركه لأن تصوره ممكن منطقيًّا ولا تناقض فيه.

وهذا القول «بأن الأشياء في ذاتها غير قابلة للمعرفة هو قول مثالي المضمون، لأن هذه الأشياء عند كانط تتبدى في نهاية المطاف أشياء متعالية أي موجودة خارج الزمان والمكان»[١].

ونتيجة لهذا التفريق حصر كانط الاستدلال العقلي في المدركات الحسية دون الميتافيزيقية، فكل الميتافيزيقا عنده ما هي إلا محاولة للحصول على المعرفة من مقولات الفهم وحدها، والمقولات مقيدة بمجال الخبرة الحسية، ونتيجة لذلك أنكر الأدلة العقلية على وجود الله تعالى، وعقد عدة فصول في كتابه نقد العقل المحض للرد عليها وتزييفها، فكل محاولة للبرهنة على وجود الله بالعقل عند كانط تعتبر عبثاً لا

---

(١) موجز تاريخ الفلسفة، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص٢٥٣.

طائل منه، فالعقل مرتبط بالتجربة ولا يمكنه أن يتجاوزها، والشيء في ذاته يبقى بعيداً عن متناول الفحص النقدي.

وبعد أن استبعد العقل عن مجال الميتافيزيقا استدل على وجوده تعالى بدليل الأخلاق، وفي ذلك يقول: «إني أزعم أن كل المحاولات لاستعمال محض اعتباري للعقل بصدد الإلٰهيات هي محاولات عقيمة كليّاً، وهي بموجب قوامها الداخلي باطلة، ولا طائل تحتها، ومن جهة أخرى، إن مبادئ استعماله الطبيعي لا تؤدي إلى أي إلٰهيات، وإنه بالتالي إذا لم تتخذ القوانين الخلقية كأساس، أو إذا لم نستخدمها كمرشد، فإنه لا يمكن أن يكون هناك أي إلٰهيات للعقل، ذلك أن كل مبادئ الفاهمة التأليفية هي ذات استعمال محايث، في حين أن معرفة جوهر أسمى تستلزم استعمالاً متجاوزاً ليست فاهمتنا معدة له»[1].

والفرق بين مثالية كانط ومثالية باركلي هو أن باركلي يرى أن الأفكار هي الواقع الوحيد، بينما يرى كانط أن هناك عالم ظواهر وراءه عالم يسمى عالم الأشياء في ذاتها لا يمكننا أن نعرف عنه شيئاً، يقول كانط مميزاً بين مثاليته الترنسندنتالية والمثاليات السابقة ـ مثالية ديكارت وباركلي ـ بأن هاتين المثاليتين «تقرران إما أن يكون وجود الأشياء في

---

(١) نقد العقل المحض، كانط، ص٣٨٩ ـ ٣٩٠.

المكان الخارجة علينا موضع شك ولا تقبل البرهان، أو أن يكون وجود هذه الأشياء خطأ ومحالاً غير ممكن، يشير كانط بالنوع الأول من المثالية إلى موقف ديكارت ويسميه المثالية الاحتمالية، وبالنوع الثاني إلى موقف باركلي ويسميه المثالية التوكيدية»[١].

فكانط يخالف الموقف الطبيعي مرتين «مرة حين أكد أن الوجه المدرك للأشياء راجع إلى الذات ولا يمثل صفات موضوعية، ومرة حين أكد أن ما ندركه من الأشياء لا يستوعب كل ما فيها، بل إن لها طبيعة كامنة مخالفة لما ندركه»[٢].

سادساً: برتراند رسل:

وممن ذهب إلى الفصل بين الأشياء ومعطياتها الحسية الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (١٩٧٠م) ورأى أن الإدراك المباشر متعلق بالمعطيات الحسية فقط كاللون والطعم والرائحة والشكل ونحوها، أما الأشياء فهي موجودة لكننا لا ندركها إدراكاً مباشراً، والمعطيات الحسية لا يمكن الشك فيها لأننا ندركها إدراكاً مباشراً بخلاف الأشياء، وسبيل معرفة الأشياء هو كون المعطيات الحسية ظاهرة لا بد لها من

---

(١) كانط وفلسفته النظرية، محمود زيدان، ص٢٢٠.

(٢) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، ص٦٥.

سبب، وسببها هو الموضوعات المادية، فالطاولة إنما أحصل على العلم بها عن طريق معرفة المعطيات الحسية، ويسمي معرفة المعطيات الحسية معرفة بالدراية، بينما يسمي معرفة الأشياء معرفة بالوصف، وفي ذلك يقول: «معرفتي بالطاولة على أنها جسم فيزيائي ليست معرفة مباشرة، وهذا الأمر على ما هو عليه قدر عليه عن طريق الدراية بالبيانات الحسية التي تكون مظهر الطاولة، رأينا أنه من الممكن وبطريقة غير عبثية التشكيك بما إذا كان هناك طاولة أصلاً، بينما من غير الممكن التشكيك بالبيانات الحسية، معرفتي بالطاولة هي من جنس المعرفة التي سنسميها المعرفة بالوصف فنقول: إن الطاولة ذلك الشيء الفيزيائي الذي يسبب كذا وكذا من بينات حسية، هذا ما يصف الطاولة باستخدام البيانات الحسية، ولمعرفة أي شيء متعلق بالطاولة علينا معرفة الحقائق التي تربطه بالأشياء التي نتعرف عليها، علينا معرفة أن كذا وكذا من البيانات الحسية سببها الشيء الفيزيائي، ليس هناك حالة ذهنية نستطيع بها أن نعي الطاولة مباشرة، حصيلة معرفتنا عن الطاولة هي فعلا معرفة بالحقائق، وأن الشيء الحقيقي الذي هو الطاولة ليس معروفاً لنا على الإطلاق»[١].

فهناك حزمة معطيات حسية يدركها الإنسان وهناك شيء

---

(١) مشكلات الفلسفة، برتراند رسل، ص٥٥ ـ ٥٦.

مادي يكمن خلف تلك المعطيات الحسية ويشكل المؤثر الخارجي الذي يسبب هذه الإحساسات، فهذا المؤثر الخارجي عنده ضروري لتعليل المعطيات الحسية.

وبتحليل ما سبق نلاحظ أن الفلسفة من ديكارت إلى راسل كانت تسير نحو التصورية أو المثالية، فمن هؤلاء الفلاسفة من جعل الفكر طريقنا إلى معرفة الأشياء كديكارت، ومنهم من ألغى الوجود الواقعي المادي للأشياء وأبقى على الأفكار فقط كباركلي، إلى غير ذلك من النزعات المثالية، وما يجمعهم هو أنهم يبدؤون بالأفكار قبل الأشياء ويعطون للذات فاعلية أكبر.

المبحث الثالث

الفينومينولوجيا (الظاهراتية)

هناك من حاول أن يتجنب الانحياز إلى النظريتين السابقتين من حيث المبدأ وهو الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (١٩٣٨م) الذي تساءل في البداية هل نبدأ من هذا الواقع الماثل أمامنا أم نبدأ من الذات؟ لكنه نقدهما جميعاً وأراد وضع منهج جديد يحتويهما جميعاً يسمى بالمنهج الفينومينولوجي.

كان هوسرل يعترف بوجود العالم الخارجي لكنه أراد تفسير كيفية الوعي بهذا العالم، **فأقام منهجه على الخطوات التالية:**

١ ـ الإبوخية: الرد الفينومينولوجي المتعالي وتعليق الحكم:

إن أول ما يفعله هوسرل للوصول إلى هدفه هو وضع العالم الخارجي بين قوسين أي تعليق الحكم عليه مؤقتاً،

وهو ما يسميه (الإبوخية)، «فالأطروحة أطروحة الموقف الطبيعي توضع خارج العمل وبين قوسين»[١]، وباستبعاد الحكم على العالم الخارجي تكون الأنا أو الوعي هو المتبقي من هذه العملية.

ويقصد هوسرل بكلمة الرد «غض النظر عن كل ما هو جزئي عرضي مؤقت بحثاً عن الكل الجوهر الثابت، ويتم هذا بواسطة تعليق الحكم على العالم مؤقتاً ووضعه بين قوسين... ويعني هوسرل بكلمة الفينومينولوجي تحويل العالم بما فيه من موضوعات وأشياء مادية إلى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكون مجالاً للإدراك الحدسي... أما كلمة المتعالي فإن هوسرل يقصد بها أن هذا الرد يكشف عن الأنا المتعالي القائم خلف كل وجود، والذي يضفي المعاني الصحيحة على مختلف الموجودات بدلاً من الأنا النفسي التجريبي الذي يتلقى فقط معاني الوقائع الجزئية»[٢].

ويهدف هوسرل من تعليق الحكم على العالم الخارجي ووضعه بين قوسين إلى «إزالة العقبة التي تثقل على الوعي وهي الموقف الطبيعي، ففي هذا الموقف الطبيعي ينسى الوعي ذاته ويضيع في الأشياء وفي موضوعات العالم وفي

---

(١) أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية. إدموند هوسرل، ص٨٨.

(٢) الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، ص١٤٤.

أفكاره عن هذه الموضوعات بحيث يتباعد عن ذاته ويغترب ويغدو متخارجاً عنها، وما دام الوعي مرتبطاً بالموقف الطبيعي فإنه يكون في حالة سذاجة واستسلام لوجود الأشياء، ولا يبدأ الوعي في استرداد ذاته بحق إلا إذا مارس الرد الذي هو نوع من العزوف نخسر فيه العالم من أجل كسبه من جديد»[1].

ونلاحظ من خلال هذه العملية أن هوسرل يسلك نفس الطريق الذي سلكه ديكارت وهو الشك المنهجي، إلا أن الفارق بينهما أن ديكارت قد بالغ في الشك حتى أدى به إلى نفي وجود كل شيء، بينما نجد هوسرل لا ينكر الواقع الخارجي إنما يعلق الحكم عليه فقط ليرى الماهية الموضوعية وحدها، فهي مرحلة مؤقتة نعود فيها إلى الوعي، وفي أهمية هذه العملية يقول هوسرل: «على كل فيلسوف جدي أن يبتدئ بنوع من الإيبوخي الشكي الجذري الذي يضع مجموع اقتناعاته إلى ذلك الحين موضع سؤال ويمنع مسبقاً استعمالها في إصدار أي حكم واتخاذ أي موقف إزاء صلاحيتها أو عدم صلاحيتها، يجب على كل فيلسوف أن ينهج على هذا النحو مرة في حياته، وإذا لم يكن قد قام بذلك فعليه أن يقوم به

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، ص٧٥.

الآن حتى لو كان قد أنشأ فلسفته الخاصة»[1].

٢ ـ الرد الصوري الماهوي وإدراك الماهيات:

وبعد مرحلة الإبوخية يقوم هوسرل بعملية رد العالم الخارجي في صورته الطبيعية إلى عالم الشعور، فلا بد عنده أن تمر كل حقائق العالم الموضوعي الخارجي بالذات الإنسانية أو الشعور، لكي يقوم بعد ذلك بإدراك حقائقها الماهوية ووصفها، ثم تتحقق بعد ذلك المعرفة الكلية الصحيحة التي تقوم على مبادئ يقينية.

فوضع الجزئيات بين قوسين وتعليق الحكم عليه مؤقتاً «يمهد الطريق لأن يقوم الأنا المتعالي بإدراك حقائقها الماهوية الموجودة في الشعور، والتي يعجز الأنا النفسي عن إدراكها بسبب طبيعته التجريبية المادية، خاصة أن الهدف الأساسي للفينومينولوجيا هو إدراك هذه الماهيات الكلية الثابتة دون الوقائع الجزئية المتغيرة، وهو ما يتم تحقيقه في عملية الرد الصوري الماهوي»[2].

وبعد هذه العمليات نجد أن الوعي متجه نحو العالم الخارجي لإدراكه، فإنه بدون إدراك العالم الخارجي لا يسمى

---

(١) أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، إدموند هوسرل، ص١٤١.

(٢) الفينومينولوجيا عند هوسرل، سماح رافع محمد، ص١٤٨.

وعيا، فالوعي دائماً هو وعي بشيء، والوعي المجرد لا وجود له، وهذا ما يسميه هوسرل بـ(القصدية)، فالعالم الخارجي هو الهدف الذي يتجه إليه الشعور لما يمتلكه من خاصية القصدية، والشعور أو الوعي هو الركيزة الأساسية التي يحل بها هوسرل المشكلة بين الاتجاه المادي والاتجاه المثالي.

ونستخلص مما سبق أن خروج هوسرل عن الموقف الطبيعي يختلف عن المذاهب الأخرى من حيث كونه خروج اختياري يقوم به الفيلسوف بمحض إرادته ليكشف وجهة نظر جديدة لا تتبدى إلا بعد تعليق العالم الطبيعي وتعطيل موقفنا الطبيعي الذي نعترف فيه بهذا العالم ونندمج فيه.

المبحث الرابع

الموقف الصحيح من طبيعة المعرفة

إن الموقف الصحيح من هذه المسألة الأساسية في الفلسفة هو إثبات الوجود الخارجي واعتباره مستقلاً عن الذهن، فلا يتوقف وجود العالم الخارجي على إدراكاتنا وتصوراتنا، بل هو موجود سواء أدركناه أم لا، يقول ابن تيمية: «ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها»[(١)].

وهذا الواقع الخارجي مما يمكن الإحساس به، ولا وجود لموجود خارج الذهن لا يمكن الإحساس به، خلافاً لبعض الفلسفات التي أثبتت موجودات خارج الذهن لا يمكن أن يقع عليها الحس كالمثل الأفلاطونية والأشياء في ذاتها عند كانط وغير ذلك، ولذلك صوب ابن تيمية ما ذهب إليه السمنية في مناظرتهم مع الجهم من قولهم أن كل ما لا يقبل

---

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص١١٣.

الحس فليس بموجود، وخطأ مقالة الجهم في قوله بإمكان وجود موجود خارج الذهن لا يمكن أن يُحس، ولم يقف معه لكونه ينتمي إلى نفس ديانته، لأن هذا الأصل الذي تبناه جهم يقود إلى لوازم باطلة، ومناظرتهم مع جهم بن صفوان مشهورة معروفة ذكرها الإمام أحمد في الرد على الجهمية.

فالصحيح أن الواقع الخارجي موجود ومستقل عن إدراكنا له، وهذا الواقع الخارجي يقبل الإحساس ومنه تبدأ المعرفة، يقول ابن تيمية: «العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ماغاب على ما شهد»[1].

وهكذا نرى اتساق الرؤية المادية مع رؤية ابن تيمية في انطلاقه من الواقع المحسوس، واعتباره أن الحقائق الخارجية مستغنية عنا، وأن تصوراتنا تابعة لتلك الحقائق، وتلك الحقائق الخارجية مما تقبل المعرفة عن طريق الحس، خلافاً لبعض الفلسفات التي تثبت الحقائق لكنها تقول أنه يستحيل العلم بها.

كما أن الاعتقاد بوجود الأشياء الخارجية أمر بديهي ضروري لا يحتاج إلى استدلال، ولا يمكن الشك فيه.

يقول توماس ريد مؤكداً استحالة إقامة البرهان على

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، ١/ ٤٣٤.

الوجود الواقعي للأشياء: «محال أن نفسر السبب الذي من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوانا، إن هذا اليقين قاهر؛ إنه صوت الطبيعة؛ وعبثاً نحاول معارضته، وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوانا السبب الذي يبرر ثقتها، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون»[١].

وبناء على هذه الضرورة نجد الإنسان مضطراً للتعامل مع العالم الخارجي، فتعامل الإنسان مع العالم الخارجي يقدم البرهان على أن المثاليين هم واقعيون في الحياة اليومية وهذا يمثل مناقضة لما ذهبوا إليه، فمعيار الممارسة كما يسميه لينين دليل على وجود حقائق وأشياء خارجية، «ولهذا فهو يتجه إلى تناول الغذاء الخارجي عندما يشعر بالجوع، ويتحرك نحو الأشياء الخارجية ليستفيد منها إذا أحس بالحرارة أو البرودة، ويفكر بالدفاع عندما يواجه عدوا أو أي خطر آخر... ولا تظن أن السوفسطائيين والمثاليين يسلكون غير هذا اللون من السلوك، ولو أنهم تصرفوا بغير هذه الصورة لما استمرت حياتهم طويلاً، فإما أن يهلكوا من الجوع والعطش وإما أن تقضي عليهم آفة أخرى»[٢].

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص١٦٥.

(٢) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ١/ ٢٨٤.

وإذا فحصنا تلك الحجج التي طرحت لدحض المذهب الواقعي أو الموقف الطبيعي للإنسان نرى أنها حجج ضعيفة لا تلغي الوجود الواقعي للأشياء، فحجة خداع الحواس التي بنى عليها باركلي مذهبه في نفي وجود الواقع الخارجي، وإن كانت تبين اختلاف الصفات وتعارضها من شخص إلى آخر إلا أنه لا يمكن أن نستنتج من هذا الاختلاف أن الأشياء ليست موجودة وجودا موضوعياً، فالنقاش هنا ليس متعلقاً بصفات الأشياء وخصائصها بل بوجودها، «فإذا قال لي أحد الناس أنه يرى قطعة من القماش الأحمر صفراء، لا أستخلص من ذلك أن تلك القطعة لا توجد إلا في ذهن كل منا، بل أستخلص من ذلك أن هذا الشخص مصاب بمرض، وإذا بدا لي قضيب مكسوراً إذا ما أدخل في الماء لا أستخلص من ذلك أن هذه الظاهرة لا توجد إلا في وعيي، بل على العكس أستخلص من ذلك أن انكسار الأشعة الضوئية في الماء ظاهرة موضوعية مستقلة عني»[1].

والخطأ الذي وقع فيه باركلي وغيره من المثاليين هو اعتمادهم على الحالات الشاذة، مع أن هذه الطريقة تؤدي إلى التشكيك في العقل أيضاً، فإن كثيراً من الناس يفكرون بطريقة خاطئة، ولا يستطيع أحد أن يلغي دور العقل لمجرد

(١) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر وجي بيس، ١/ ١٧٣.

وقوعه في الخطأ، فعلم أن خطأ الحالات الشاذة لا يعني إلغاء دور الحواس بالكلية، كما أنهم أخطأوا في فصل الحواس بعضها عن بعض، والصواب: أن العلاقة بين الحواس علاقة تكاملية نصل من خلال تعاونها فيما بينها إلى المعرفة اليقينية، فلو رأت العين العصا مكسورة داخل الماء مثلاً فإنني أصحح هذا الإدراك بلمس العصا عن طريق اليد ثم أدرك بعد ذلك أنها غير مكسورة.

وهكذا من خلال الممارسة العملية يكتشف الإنسان خطأ الحواس «ففي العمل في التطبيق يحوز الإنسان على كل ماهو ممكن وضروري لتدقيق ماتشير إليه أعضاء الحواس وبلوغ جوهر الأمر والنفاذ إلى أعماق الظاهرات المدروسة، وفي المثل الذي أوردناه يكفي سحب الملعقة من الماء بغية البرهنة على أنها سليمة، وهكذا ترون أن الذي يحل مسألة إمكانية معرفة العالم هو التطبيق، النشاط العملي، الحياة»[١].

يقول انجلز مبيناً أهمية العمل والممارسة في اختبار صحة الإدراك: «لقد حل العمل الإنساني هذه الصعوبة قبل أن يختلقها التفلسف الإنساني بزمن طويل، البرهان على وجود الكعكة في أكلها، ففي اللحظة التي نستعمل فيها شيئاً ما لأنفسنا وفقاً للصفات التي نحسها فيه في هذه اللحظة

---

(١) عرض موجز للمادية الديالكتيكية، بودوستنيك وياخوت، ص١٦١ ـ ١٦٢.

بالذات نمتحن امتحاناً لا خطأ فيه صحة أو عدم صحة احساساتنا الحسية، فإذا كانت هذه الإحساسات خاطئة؛ كان رأينا في إمكانية استعمال الشيء المعني خاطئاً أيضاً، وكان لابد من أن تؤدي كل محاولة لمثل هذه الاستعمال إلى الإخفاق، ولكن إذا نجحنا في بلوغ هدفنا، إذا تبين لنا أن الشيء ينطبق على فكرتنا عنه وأنه يعطي النتيجة التي توقعناها من استعماله كان ذلك الدليل الإيجابي على أن احساساتنا بالشيء وصفاته تنطبق ضمن هذه الحدود على الواقع القائم خارجاً عنا، وحين نرى بالعكس أننا أخطأنا فإننا نعرف بعد وقت قصير على الأغلب كيف نكتشف سبب هذا الخطأ؛ فنجد أن الاحساس الذي كان أساس امتحاننا إما أنه كان بحد نفسه سطحياً وغير كامل، وإما أنه كان مرتبطاً بنتائج احساسات أخرى على نحو لا يبرره الواقع، وهذا ما نسميه بالقياس الفاسد، وما دمنا نطور حواسنا ونستخدمها على نحو صحيح وما دمنا نحصر نشاطنا في الحدود التي رسمتها احساساتنا الحاصلة والمستخدمة على نحو صحيح فإننا سنجد دائماً أن نجاح أعمالنا يقدم البرهان على تطابق احساساتنا مع الطبيعة الموضوعية للأشياء المحسوسة»[1].

وأما ما ذكروه من أنه إذا كانت المعرفة صورة مطابقة

---

(١) الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، انجلز، ص١٥.

لما في الخارج فلا يوجد حينئذ معيار واضح نميز به بين الإدراك الصحيح والإدراك الخادع فغير صحيح؛ لأن المعيار الذي نميز به بينهما هو ضرورة توفر الشروط التي تجعل من الإدراك الحسي مطابقاً للواقع، كعدم تغير الواقع الموضوعي، وكسلامة الحواس من المرض، وتعاونها في ما بينها، فإذا ما توفرت هذه الشروط فإن الإدراك يكون صحيحاً مطابقاً للواقع.

وأما تشكيكهم في الواقع الخارجي بدليل اختلاف الصورة التي يقدمها لنا العلم عن الصورة التي يعطينا إياها الموقف الطبيعي، فيقال لهم: إن الصورة صحيحة حسب كل مجال، فكل صورة مستقلة عن الصورة الأخرى ولكل صورة أيضاً وظيفتها وميدانها الخاص بها، فلا يصح إبطال نظرة الإنسان العادي لكونها عاجزة عن أداء وظيفة المجال الآخر.

وإذا انتقلنا إلى النظرية الأخرى من نظريات الإدراك الحسي وهي نظرية المعطيات الحسية سنرى تفريق جون لوك وغيره بين الصفات الأولية والثانوية، وهذا التفريق منهم مجرد تحكم ودعوى لا دليل عليها، بل الصفات الأولية والثانوية لا ينفك بعضها عن بعض وهذا عين الانتقاد الذي وجهه باركلي إلى جون لوك، فكل جسم ممتد لا بد أن تتصور أن له لوناً معيناً، وفي ذلك يقول: «ليس في مقدوري أن أكون أية فكرة عن جسم ممتد ومتحرك، إذ لا بد أن

أتصور أن له لوناً ما وكيفية حسية ما، من المعترف به أنها غير موجودة إلا في العقل فقط، وباختصار فإن الامتداد والشكل والحركة كصفات منتزعة من جميع الكيفيات الأخرى أمر لا يمكن تصوره ومن ثم فحينما توجد الكيفيات الحسية الأخرى لا بد أن توجد هذه الكيفيات أيضاً في العقل وليس في أي مكان آخر كما يجب أن نعلم»[1]، إلا أن باركلي لم يرجع إلى الموقف الطبيعي للإنسان بل ارتقى إلى درجة أعلى ووحد بين الصفات وقام بردها جميعاً إلى الذات، وأنكر الوجود الخارجي الموضوعي للأشياء، وسميت مثاليته بـ(المثالية الذاتية).

وقد أرجع باركلي كما في المقدمة الثانية جميع الصفات إلى الذات وربط وجود الأشياء بإدراكها مع أن إدراك الشيء لا يعتمد على إرادتنا، وبالتالي فوجودها متحقق سواء أدركناها أم لا، وقد أدرك باركلي هذه الصعوبة فقال: «فأياماً كانت القوة التي أتملكها على أفكاري الخاصة، فإني أجد الأفكار التي تدرك فعلا بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذا ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها

(١) رواد الفلسفة الحديثة، ريتشارد شاخت، ص١٨٤.

بصري، فالصورة المنطبعة في هذه الحالة ليست من صنع إرادتي».

إلا أن باركلي يتمسك بموقفه ويجيب عن تلك الصعوبة بقوله: «ولا بد إذن أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تحدثها، هذه الروح الأخرى هي كما نعرف، الروح الإلهية»[1].

ومع ذلك؛ فإنه يكفي في الرد على باركلي أن نبين أن رأيه مصادم لأمر ضروري لا سبيل إلى الشك فيه ولا إقامة البرهان عليه، فطريق معرفته كما قررنا سابقا هو الإدراك المباشر، وعملية التدليل على الأمور الضرورية والرد على ما يناقضها عملية شاقة فيها تعذيب للنفوس بلا طائل، وهذا شأن كل ما يعارض البديهيات، ولذلك يكتفى في الأمور البديهية ببيان ضرورتها، يقول ابن تيمية: «وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس - أو أكثرهم - حلها، وبيان وجه فسادها، وإنما يعتصمون في ردها بأن هذا قدح فيما علم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل، ولو قال قائل: هذه الأمور المعلومة لا

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، فؤاد زكريا، ص٨٦.

تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية، لم يثبت لأحد علم بشيء من الأشياء، إذ لا نهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية»[1].

وفي إطار سعي جون سيرل إلى تبيين ضرورة وجود الواقع الخارجي واستقلاله عن الذات وصعوبة الاستدلال عليه عقد في كتابه «بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة» فصلاً بعنوان: (هل يمكن أن يوجد دليل يثبت وجود الواقعية الخارجية؟) وذكر فيه أن أي محاولة للتدليل والبرهنة على وجود الواقع مستقلّاً عنا تشبه محاولة البرهنة على وجود العقل، فكل محاولة لتقديم الأدلة على وجود العقل تقتضي سلفاً وجود العقل، وأي محاولة لإثبات الواقع الخارجي سيكون من هذا القبيل.

ويرى سيرل أن الواقعية الخارجية ليست مجرد رأي فلسفي أو وجهة نظر بل هي رأي أساسي للعقلانية، فهذه الواقعية هي التي تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات في العلم والفلسفة، وفي ذلك يقول: «ليست الواقعية الخارجية نظرية، ووجود عالم في الخارج ليس رأياً أتمسك به، بل هو بالأحرى الإطار الضروري لإمكانية تبني أي رأي أو نظرية عن وجود أشياء مثل حركات الأجرام والكواكب، حين

---

(١) درء التعارض، ابن تيمية، ٥/ ٢٥٤.

تتحدث عن مزايا نظرية معينة، مثل مركزية الشمس في النظام الشمسي، لا بد لك أن تسلم بوجود طريقة معينة توجد فيها الأشياء واقعيا فعلاً، وإلا فلن يبدأ النقاش... تستطيع إجمالاً أن تقطع برأي على نحو حاسم في قضية مثل قضية نظرية الارتقاء الداروينية، لكنك لا تستطيع أن تقطع برأي بالطريقة نفسها في قضية مثل وجود العالم الواقعي؛ لأن أي قطع من هذا النوع يفترض مسبقاً وجود العالم الواقعي، وهذا لا يعني أن الواقعية نظرية لا يمكن البرهنة عليها، بل يعني بالأحرى أن الواقعية ليست نظرية على الإطلاق بل هي الإطار الذي يمكن فيه تكوين النظريات»[1].

وأما ما ذهب إليه رسل من الفصل بين الأشياء والمعطيات الحسية، ثم قوله أننا ندرك المعطيات الحسية إدراكاً مباشراً ثم نستدل بها على الوجود المادي للأشياء باعتباره سبباً لتلك المعطيات فغير صحيح؛ لأن الحكم بوجود علاقة علية بين شيئين يتطلب إدراكنا لكلا الطرفين (السبب والمسبب) وإدراك أن هناك تلازماً مطرداً بينهما.

وبعد أن انتهينا من عرض نظرية المعطيات الحسية انتقلنا إلى الظاهراتية عند هوسرل ورأينا أنه قد أراد التوسط بين المادية والمثالية، إلا أنه انحاز في النهاية إلى المثالية؛

(١) العقل واللغة والمجتمع، جون سيرل، ص٥٧.

لأنه ذهب إلى أن موضوعية العالم ترجع إلى الذات، «فوجود الأنا هو الحقيقة الأساسية والأولى، وما وجود العالم إلا مشتقاً منها، كما أنها هي التي تعطي للعالم واقعيته بالنسبة لي، وهي واقعية ترجع إلى واقعيتي أنا المطلقة، ويصل هوسرل إلى حد القول بأن الأنا هي التي تضع العالم مكرراً بذلك الفكرة نفسها التي ظهرت لدى فشته وشلنج»[1].

فهوسرل يدعو للرجوع إلى الذات باعتبار أنها مصدر جميع الحقائق اليقينية ومختلف المعاني الصحيحة التي تستمد منها الموجودات الأخرى في العالم الواقعي شرعية وجودها، «فالفكر في نظره ـ أي هوسرل ـ أيضاً هو المكون للعالم وبما أنه لايوجد أي سبب لكي تتعدد الأنا العقلية الصرف إلى ذوات مختلفة تسحب على نسخ عديدة فهو يضيف بتواضع: إن ظاهر وحدانية الذات يتبدد رغم أنه يبقى صحيحاً أن كل ماهو موجود بالنسبة إلي لايمكن أن يستقي معناه الوجودي إلا من ذاتي، في دائرة وعيي»[2].

هذا ما يتعلق بالوجود الخارجي، أما بالنسبة للوجود الذهني فإنه يتميز عنه بأنه أوسع من الوجود الخارجي، فإن الذهن يستطيع تركيب أمور لا وجود لها في الخارج، لكن

(١) نظرية المعرفة بين كانط وهوسرل، أشرف مقصود، ص٣٧٤.

(٢) النظرية المادية في المعرفة، روجيه جارودي، ص٩.

هذه الأمور المركبة لا بد أن تعلم أولاً عن طريق الحس، كمن تصور حصاناً ذو أجنحة، فإنه لا بد أن يكون قد شاهد حصاناً في الخارج، وشاهد طيراً في الخارج ثم ركب بينهما، يقول ابن تيمية: «إن تصور الذهنية أوسع من الحقائق الخارجية، فإنها تشمل الموجود والمعدوم والممتنع والمقدرات»[1].

ويقول الشيخ العطار: «ونصوا على أن الوجود الذهني أوسع دائرة من الوجود الخارجي فإن الذهن يتصور كل شيء»[2].

لكن القول بأن الوجود الذهني أوسع من الوجود الخارجي لا يعني ذلك أن كل ما تصوره الذهن يوجد متحققاً في الخارج لأنه ليس هناك تلازم بين الإمكان الذهني والوجود الخارجي، فما يقوم في الذهن لا بد أن يكون عن طريق الحس، يقول ابن تيمية: «ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة»[3].

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٢/ ١٦٣.
(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، ١/ ٣٥٨.
(٣) درء التعارض، ابن تيمية، ٣/ ٣٦٥.

ويقول: «الإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع»[1].

والوجود الذهني يكون جزئيّاً وكليّاً بخلاف الوجود الخارجي فإنه لا يكون إلا جزئيا، وذلك لأن الحس كما قررنا سابقاً لا يدرك إلا الجزئيات فقط.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ٣/٢٩٨.

الخاتمة

في ختام هذا الكتاب يمكن أن نلخص أهم النتائج التالية:

ـ اتضح لنا أهمية نظرية المعرفة كمبحث فلسفي يقيم عليه كل مذهب رؤاه وتصوراته تجاه الكون، ومن هنا وجب على كل مهتم أن يتعرف على تلك الأصول والأسس المعرفية أثناء بحثه الفلسفي.

ـ أن أفلاطون كان أول من تعرض لبحث مفهوم المعرفة وذلك في محاورة ثياتيتوس، وبعد أن استقر تعريف المعرفة على أنها (الاعتقاد الصادق المسوغ) جاء جيتير في القرن العشرين وأثار عدة إشكالات حول هذا التعريف.

ـ أن كتب المتقدمين لم تكن تخلو من مباحث نظرية المعرفة إلا أن تلك الكتب كانت تفتقد للترتيب والاستيعاب، ولم يتوسع البحث فيها إلا في العصر الحديث.

ـ تبين لنا أن الاتجاه الغالب في الفلسفة هو الإقرار بوجود الحقيقة وإمكان الوصول إليها، إلا أن بعض من أقروا بالحقيقة قد أنكروا بعض أبواب المعرفة، كإنكار الواقع الخارجي الموضوعي، وإنكار العلية، وغير ذلك.

ـ بعد أن أقر هؤلاء بإمكان المعرفة اختلفوا في طريق الوصول إليها على مذاهب شتى، فمنهم من اعتمد الحس وأنكر الدور الإيجابي للعقل، ومنهم من اعتمد العقل وقال بوجود معارف قبلية غير مشتقة من التجربة، وشكك في المعارف المنقولة عن الحواس، ومنهم من اعتمد الحدس والكشف للوصول إلى اليقين وذلك بعد تفريغ القلب من الشواغل، وبعد أن استعرضنا هذه المذاهب خصصنا فصلاً لبيان الموقف الصحيح في هذه المسألة وقررنا أن العقل ليس فيه شيء من المعارف القبلية وأن المعرفة تبتدئ من الحواس، ثم يعمل العقل بعد ذلك وفق خواصه التي خصه الله بها.

ـ وفي مبحث طبيعة المعرفة رأينا أن الفلاسفة اختلفوا إلى تيارين اثنين في مسألة الأولوية في العالم، هل هي للوجود، للمادة؟ أم للوعي، للفكر؟ ورأينا أن الصواب أن المادة التي هي الواقع الخارجي الموضوعي المستقل عنا هو المعطى الأول بمعنى أنه هو الذي يثير فينا الإحساسات، وأن المعرفة تبدأ من هذا الواقع الموضوعي، وهذا الواقع يمكن

معرفته، ولاوجود لمجردات في الخارج لا تقبل الحس.

وفي الختام أقول مازالت نظرية المعرفة بحاجة إلى مزيد من الدراسات والبحوث التي تبين جوانبها وتفصل مسائلها، وتعالج قضاياها، وتظهر آراء الفرق الإسلامية في مباحثها، وإجراء المقارنات بين جوانب المعرفة عندهم، وهذا الكتاب ما هو إلا بداية للتوسع في هذا المبحث.

